Paul Ricoeur

# EL DISCURSO DE LA ACCION

CATEDRA
colección teorema

# *El discurso de la acción*

Colección Teorema

Paul Ricoeur

# *El discurso de la acción*

Traducción de Pilar Calvo

SEGUNDA EDICION

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra, *Le discours de l'action.*

© Centre National de la Recherche
Scientifique, París, 1977
Ediciones Cátedra, S.A., 1988
Josefa Valcárcel, 27. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 33.259-1988
ISBN: 84-376-0301-3
*Printed in Spain*
Impreso en Anzos, S.A. - Fuenlabrada (Madrid)

# Índice


Capítulo I

El discurso de la acción ..... 9

Capítulo II

La red conceptual de la acción ..... 29

*Apéndice*, J. L. Austin: De los «si» y de los «puede» ..... 73

Capítulo III

El análisis proposicional de los enunciados de acción ..... 79

Capítulo IV

Motivo y causa ..... 101

Capítulo V

Fenomenología y análisis lingüístico ..... 133

Capítulo primero

# El discurso de la acción

## I Filosofía de la acción y ciencia de la acción

Esta conferencia tiene por objeto explorar la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción; digo bien, a la filosofía de la acción y no a la ciencia; pues las ciencias humanas también tratan de la acción; la psicología se dedica a la observación del comportamiento, es decir al conjunto de las actividades mediante las cuales responde un organismo vivo a los estímulos del medio en el que vive. Su método procede de las ciencias naturales, de las que es una extensión. También la sociología habla del comportamiento, de la conducta, incluso de la acción. Hay una sociología de la acción, la de Talcott Parsons y la de Alain Touraine. Está esencialmente consagrada a los procesos de cambio por una sociedad dada. En una sociología que hace de la acción su concepto director, cada cambio es tratado como un problema que se le plantea a un conjunto preexistente, problema que sólo puede ser resuelto mediante la integración de elementos nuevos a dicho conjunto. En Talcott Parsons, la relación entre el actor y el objeto de su acción es lo que introduce los problemas y procesos cuyo conjunto constituye el objeto de la sociología de la acción. Alain Touraine, por el contrario, pone el acento en el aspecto social de todos los procesos y subordina el interés por el actor al interés por las tensiones mismas; esperando así las innovaciones y las rupturas que exigen la formación de nuevos sistemas sociales. El sistema de la acción no es entonces sino el sistema de tales tensiones. Para una sociología de la acción como ésta, el análisis del movimiento precede y dirige al del fun-

cionamiento de los sistemas sociales constituidos por sus instituciones y su mecanismo de control social.

Por lo tanto, hay una ciencia de la acción, hay ciencias de la acción. ¿Qué campo propio puede tener una filosofía de la acción del que no se haya ocupado ya una ciencia de la acción?

Sentimos la tentación de responder: la filosofía de la acción es la ética. Y es cierto que el peso principal de la tradición filosófica recae sobre la identidad de lo práctico y de lo ético. Entre los tratados especializados distintos de la Metafísica, Aristóteles tiene una Física, es decir, una teoría de los movimientos naturales, una Psicología que culmina en la Noética y una Ética que es su filosofía práctica. Es cierto que esta Ética está concebida de forma muy amplia y se inscribe en una Política, que es la verdadera ciencia arquitectónica. Pero la política del filósofo es una ética ampliada a la ciudad, bajo la consideración de un bien que no sería solamente el del individuo sino el del todo. En este sentido, el discurso práctico es el discurso ético-práctico. Con Kant, la polaridad física-ética domina la distinción de las dos Críticas: la Crítica de la Razón Práctica se define como la teoría de los principios determinantes de la voluntad. Ahora bien, el único principio determinante de la voluntad que exista a priori es la ley moral. He aquí pues toda la teoría de la razón práctica reducida a las relaciones de la libertad y la ley moral. Bien es cierto que la teoría del derecho le confiere a esta metafísica de las costumbres una amplitud más vasta de lo que le daría un simple tratado de las virtudes. Pero el concepto de obligación, común al derecho y a la moral, tiende a hacer de la teoría de la acción esencialmente una teoría de las prescripciones.

Una filosofía de la acción que no se limitase a una simple epistemología de la ciencia de la acción, es decir, de la ciencia del comportamiento para el psicólogo y de la ciencia de las tensiones sociales para el sociólogo, una filosofía propia de la acción ¿debe ser solamente una ética?

Aquí es donde yo propongo una investigación previa a la misma ética, a saber, una descripción y un análisis de los discursos en los cuales el hombre *dice* su *hacer*, haciendo abstracción de alabanzas o censuras mediante las cuales califica su hacer en términos de moralidad.

Este *decir* del *hacer* puede ser aprehendido en varios niveles: nivel de los *conceptos* puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las *proposiciones* donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los *argumentos* en el que se articula una estrategia de la acción.

*a*) La tarea del análisis *conceptual* consistirá en elaborar las nociones primeras o categorías sin las cuales no sería posible darle a la acción su sentido de acción. Así los conceptos de intención, de fin, de razón de actuar, de motivo, de deseo, de preferencia, de elección, de agente, de responsabilidad. Por el momento los cito desordenadamente; precisamente será un problema específico ponerlos en orden, o, si se prefiere, en redes. Este análisis conceptual será distinto de la ciencia del comportamiento o de la acción social, en la medida en que lo aplicaremos al *contenido de sentido* de los conceptos-clave y a lo que llamaré su alcance transcendental. En efecto, a diferencia de los conceptos empíricos, son conceptos que tienen como función abrir a la observación, a la explicación y a la comprensión, un campo de experiencia que sería precisamente lo que llamamos acción. Es lo que quería decir cuando hablaba de las nociones primeras o categorías sin las cuales no se podría dar a la acción su sentido de acción.

¿Cómo proceder a este análisis conceptual de lo que significa actuar para un hombre? Aquí es donde, como un primer eslabón de un análisis conceptual, aparece lo que una cierta escuela filosófica ha llamado el *análisis del lenguaje ordinario*, es decir, de lo que se dice cuando se enuncia de forma comprensible para otro lo que se hace, el porqué se hace, lo que empuja a actuar así, cómo y con qué medios

se hace, con objeto de qué se hace. La ventaja de este punto de partida es que no pone en juego, o al menos no inmediatamente, la intuición que un sujeto tiene de su vivido privado, sino el enunciado público de la acción; el paso por la expresión lingüística ofrece la ventaja de apoyarse en las objetivaciones de la experiencia dentro del discurso, es decir, en formas de expresión que se presentan a la vez a la observación exterior y a la reflexión del sentido. Como dice Jean Ladrière en la *Articulation du sens*, obra a la que me siento muy ligado,

> la aproximación reflexiva que resulta decepcionante puede ser sustituida por el estudio de las formas objetivas en las cuales se organiza la experiencia[1].

Habrá pues que justificar dicho carácter de manifestación del lenguaje en relación con lo que se llama, una vez más con Ladrière, «la estructuración de la vida significante». Será la labor de una confrontación ulterior entre fenomenología o análisis reflexivo por un lado y análisis lingüístico por otro. Partimos de la hipótesis de que la empresa es sensata; aplazaremos el momento propiamente fenomenológico del análisis, en la medida en que una fenomenología mal diferenciada de una psicología introspectiva permanecería bajo el signo de la inmediatez reflexiva y entraremos en la fenomenología a través del análisis lingüístico. Por tanto, en lugar de remitirnos a una intuición de las esencias de lo vivido, aprehendidas mediante ejemplos singulares bien elegidos, nos apoyamos en la codificación de la experiencia en su decir y contamos con la extraordinaria propiedad del lenguaje, no solamente de articular la experiencia, sino de conservar, gracias a una especie de selección natural, las expresiones más adecuadas, las distinciones sutiles más apropiadas a las circunstancias del actuar humano. Este carácter de conservatorio del lenguaje ordinario respecto a los hallazgos de la expresión en la escala de una experiencia

[1] Ladrière, Jean, *L'articulation du sens*, París, Aubier/Cerf, 1970, pág. 1.

cultural milenaria, es lo que lo hace aconsejable para la atención del filósofo. Por lo tanto, dedicaremos una primera parte a la contribución de la filosofía del lenguaje ordinario a nuestro problema del sentido de la acción en tanto que acción. En efecto, nos encontramos con que la segunda gran obra de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, concretamente en los apartados 611 y 660, ha dado origen a toda una literatura consagrada al lenguaje de la acción y a la semántica de dicho lenguaje. El tema general de estos escritos es el siguiente: el lenguaje con el que describimos los movimientos y los acontecimientos de la naturaleza. Decir: «Estiro el brazo para mostrar que me doy la vuelta» es producir un enunciado que no puede situarse en la misma categoría que el enunciado «el brazo se levanta»: éste describe un movimiento, aquél una acción; éste describe un movimiento que es observado por un espectador, aquél describe una acción desde el punto de vista del agente que lo ha hecho. Según Miss Anscombe, es un «conocimiento sin observación», un «conocimiento práctico».

Estudiaremos a fondo y en todos sus matices este lenguaje específico, en concreto su organización en forma de red. Conservamos en esta introducción la tendencia general consistente en distinguir el universo del discurso en el que se habla de la acción, del universo del discurso en el que se habla del movimiento. Del primero se ocupa la noción de motivo, del segundo la noción de causa; al menos, ya lo veremos, de causa en el sentido que ha dado Hume, de antecedente inidentificable separado del efecto y ligado a este último de forma lógicamente contingente. Esta disyunción del universo del discurso, esta inscripción de la acción humana en un campo distinto del del movimiento y de la causa, suscita considerables problemas epistemológicos que habrá que plantear directamente e intentar resolver. Lo que nos llevará más lejos que la simple descripción del lenguaje ordinario. Pero antes de evaluar críticamente la autoridad del lenguaje ordinario, intentaremos ir tan lejos como sea posible en lo que llamaré la instrucción por medio del lenguaje ordinario, por medio de un empleo cuidadoso de su

técnica de preguntas y respuestas. Es en respuesta a preguntas del tipo: *¿Qué* haces?, *¿por qué?*, *¿cómo?*, ¿con qué intención?, como se producen los enunciados de la forma, «hago esto *porque*, *con el fin de*, etc. Así, la forma de los enunciados es seleccionada por el juego de las preguntas y respuestas y por la situación de ese juego en el interior de un juego más vasto que es la interacción misma por la que la acción de uno responde a la acción de otro. Este juego de lenguaje aprehendido en el juego de la transacción es el tema de la filosofía del lenguaje ordinario aplicado a la acción.

*b*) Nuestro segundo paso será una reflexión sobre la forma lógica de los *enunciados* sobre la acción. Recurriremos aquí a otra tradición de la filosofía de la lengua inglesa, que surge de la lógica proposicional de Frege y que, con Austin, Strawson y Searle, conduce a una teoría de lo que se llama el «speech-act», el acto de habla o de discurso. ¿En qué consiste este análisis y cuál es su aportación a una filosofía de la acción?

El análisis precedente se centraba más en los conceptos puestos en práctica por la acción —intención, motivo— y pretendía actualizar aquellos conceptos que son insoslayables si por lo menos nuestro discurso debe ser discurso de la acción. El análisis del *speech act* se refiere a la estructura proposicional en la que están insertos dichos conceptos. Es por lo que presenta un carácter más avanzado de formalización que el análisis del lenguaje ordinario, con la posibilidad, según veremos, de encontrarse con y fundirse en él, como en Austin.

El análisis clásico de este campo es el que distingue los enunciados performativos de los enunciados verificativos: prometo que..., tomo a tal o cual por esposa o esposo, son enunciados en los cuales «*decir*, *es hacer*»; al decir prometo, hago el acto de prometer. Veremos que tales enunciados se identifican con criterios muy concretos, como el de tener ese sentido sólo en locuciones enunciadas en primera persona del indicativo presente. La investigación de dichos

criterios es la tarea principal de una teoría de lo performativo. Es evidente el interés de dicha investigación para nuestra propia empresa. La intención, cuyo carácter conceptual particular ha sido revelado por el análisis anterior, no adquiere su sentido de intención sino en una *declaración de intención*, tengo la intención de..., que presenta ciertos rasgos de lo performativo, en concreto el de tener su sentido de declaración de intención tan sólo en la primera persona. Este interés por una teoría de los enunciados se revela todavía mayor si se considera que la distinción de lo performativo y de lo verificativo se subordina a otra distinción que recorre todos los enunciados, incluidos los enunciados verificativos, como se ve en las últimas exposiciones de Austin, en *Cuando decir es hacer:* la distinción entre, por una parte, el sentido de una proposición producido por el acto locucional y la fuerza diferente que esa misma proposición tiene, según que el mismo sentido (por ejemplo, que Pedro abre la puerta) sea el de una verificación, de una orden, de una súplica, etc. Esta segunda dimensión alcanzada por el acto ilocucional es la clave del problema que le plantea a la filosofía de la acción la teoría del «speech act». Es preciso llevar a cabo un análisis de cualquier «speech act» que sitúe por una parte la proposición con su referencia (aquello a lo que se refiere), su sentido (lo que dice de ese sujeto lógico), por otra parte, la fuerza ilocucional con que reviste a dicha proposición. Esta arquitectura esbozada por Austin ha sido trazada con una maestría excepcional por un discípulo de Strawson, John Searle, en *Speech Acts*[2]. Le doy una gran importancia a este libro; es el enrejado de los actos ilocucionales, más incluso que la clasificación de los performativos de Austin, lo que nos ayudará a localizar correctamente la declaración de intención en el marco de los actos ilocucionales, en alguna parte entre la promesa hecha a uno mismo y la orden dirigida a un otro, preparando así un verdadero análisis lingüístico de la volición.

---

[2] Searle, John R., *Speech Acts*, Cambridge, University Press, 1969, 203 págs. Trad. esp., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980.

Estas son las dos primeras bases de nuestra investigación. Me esforzaré en hacer converger los dos métodos; uno más próximo al análisis conceptual, el otro al análisis proposicional. Esto resulta tanto más legítimo y tanto más fácil cuanto que ambos han surgido en el mismo medio filosófico emanado del empirismo inglés y marcado por el positivismo lógico. Si bien para nuestros continentales esta filosofía del lenguaje ordinario y del «speech act» parece bastante limitada —y yo mismo lo diré con cierta frecuencia—, no obstante hay que ver qué influencia liberadora ha ejercido. En efecto, para el positivismo lógico sólo tienen sentido las proposiciones que describen hechos y que pueden ser verificadas empíricamente. De aquí resulta que las proposiciones que hacen otra cosa están desprovistas de sentido; expresan sólo emociones, creencias y actitudes de los otros sujetos. La idea que hay del sentido fuera de la descripción de los hechos y de la verificación empírica es una conquista considerable en relación con el canon de la epistemología positivista. El lenguaje de la acción «hace sentido» en una situación que no es de observación, sino precisamente en tanto que informa al actuar mismo en el propio proceso de la transacción que pasa de agente a agente. El juego de preguntas y respuestas en el que adquieren sentido los conceptos de intención, etc., no es el juego en el que enunciamos un protocolo de laboratorio. Un lenguaje que «hace sentido», sin constatar ni verificar: esto es lo que descubre un análisis del lenguaje ordinario. La teoría del «speech act» viene entonces de perlas con su justificación de orden lógico. Parece ser que el error del positivismo lógico es haber identificado el contenido de sentido de una proposición, a saber, la relación del sujeto descrito por referencia identificadora y del predicado general que se le atribuye, con una de las figuras de la elocución —a saber, la constatación. Una cosa es identificar y predicar, y otra hacerlo con la fuerza de una comprobación. Por tanto, también hay sentido en todos los actos ilocucionales distintos de la comprobación y también hay ilocución en la constatación. Dar una orden, hacer promesas también es decir algo sobre algo,

pero es el decir en el imperativo u optativo o en el indicativo futuro.

*c*) El análisis conceptual y la teoría de los enunciados no agotan los recursos y las instrucciones del discurso de la acción. A decir verdad, el carácter propiamente discursivo de ese discurso no ha aparecido aún; bajo dicho título sólo hemos considerado enunciados de alguna manera puntuales cuyo tipo es la respuesta a la pregunta *¿qué hace A?*, la respuesta *A hace N* sigue siendo una frase aislada; con la pregunta por qué, con objeto de qué, que también pertenecen a la investigación de la intención, hacemos aparecer encadenamientos de medio a fin y al mismo tiempo la misma discursividad del discurso. Ahora bien, la acción se presenta a la teoría como cadena, encadenamiento, concatenación, cuyo término o conclusión son generalmente los enunciados puntuales. El carácter altamente articulado del discurso de la decisión constituye su carácter de estrategia. Una *lógica de la acción* es entonces la forma más elevada del discurso de la acción; la teoría de los juegos y de la decisión es hoy la expresión más racionalizada e incluso más formalizada de esta lógica. Será un problema saber si la argumentación puesta en práctica por la acción puede seguir siendo tratada como una forma implícita, derivada, atenuada, degenerada de dicha lógica, o bien si, por razones de principio, dicha lógica no constituye un islote de racionalidad, incluso una excepción, y no un modelo en un campo práctico donde la misma decisión está incorporada a la determinación del término final del proceso argumental.

Estos son los tres niveles del discurso de la acción: conceptual, proposicional, discursivo.

## III Análisis lingüístico y fenomenológico

Tras haber planteado así las bases lingüísticas de una teoría de la acción y procedido a los análisis concretos correspondientes, llegará el momento de la evaluación crítica.

La crítica puede desplegarse en tres direcciones (entiendo por crítica una operación esencialmente evaluativa y no necesariamente destructiva).

La primera conduce a una confrontación entre análisis lingüístico y fenomenológico; la segunda a una confrontación entre por una parte la pareja análisis lingüístico y fenomenológico, que se encuentran del mismo lado de la barrera, y las ciencias humanas; la tercera a una confrontación entre, una vez más, la pareja del análisis lingüístico y de la fenomenología y las exigencias de una teoría ético-política.

Hoy me limitaré a mostrar cómo se encadenan estas tres confrontaciones. La primera, que enfrenta al análisis lingüístico y la fenomenología, viene en primer lugar porque las otras dos también la dan por supuesta.

Al principio dije las razones por las que prefería un acercamiento lingüístico en lugar de fenomenológico:

*a*) el cortocircuito de la aproximación reflexiva: el sentimiento vivo de la intuición, lo que Wittgenstein llama descripción ostensiva privada, a lo que nosotros hemos opuesto el estudio de las formas objetivas en las que se organiza la experiencia;

*b*) el cortocircuito de la esencia y del ejemplo: es otra forma de la traba intuitiva; ¿cómo se puede ver el sentido sobre un caso? a lo que se opone: aprehender el sentido mediante el enunciado.

¿Pero agota esto la fenomenología? ¿Atenta incluso contra la fenomenología? Sí contra una concepción de la fenomenología que fuese sólo una variedad de psicología intencional, en suma contra la fenomenología psicológica. Esta fenomenología psicológica resiste mal los ataques de un Piaget en *Sagesse et illusions de la Philosophie*[3].

Por el contrario, las dificultades propias del análisis lin-

[3] Piaget, Jean, *Sagesse et illusions de la Philosophie*, París, P.U.F., 1972, 5.ª ed., 311 págs., en 8.º. Trad. esp., *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1970.

güístico van a llevarnos hacia la fenomenología, pero en un sentido muy diferente al de la fenomenología psicológica o psicologizante.

¿Qué dificultades? Esencialmente la impotencia del análisis del lenguaje ordinario para reflexionarse a sí mismo y para decir en qué juego de lenguaje se habla de lenguaje ordinario. Esta impotencia para reflexionarse se traduce en una impotencia para demostrar que el lenguaje descrito es algo distinto a una configuración lingüística contingente; como mucho algo distinto a una particularidad idiomática del inglés. La cuestión estriba tanto en los análisis de expresiones conceptuales, según el primer método, como en el análisis de los actos ilocucionales en Austin y Searle; la dificultad se encuentra aquí agravada dada la imposibilidad de clasificar, erigida en dogma por Wittgenstein: las semejanzas de familia de un juego de lenguaje con otro excluyen cualquier subordinación de especie a género.

Esta dificultad es la misma que existe para pasar a lo trascendental. Sin embargo, dicho paso ha sido intentado en otras ocasiones por Strawson en *Individuals*[4], pero no en relación con la filosofía de la acción, sino en relación con el juicio de percepción; al menos el modelo merece ser seguido. En efecto, Strawson muestra que las operaciones de predicación y de descripción identificadora no son posibles sin el supuesto de una organización de nuestra experiencia que implica particulares de base como los cuerpos y las personas. Las categorías de lenguaje que regulan el discurso de la acción exigen el mismo tipo de fundamento; si no, ¿cómo estar seguros de que el análisis lingüístico es un análisis conceptual, que lo no-delimitable de hecho es no-delimitable de derecho?

Este tipo de cuestiones es el que conduce del análisis lingüístico al análisis fenomenológico.

En mi opinión, el nivel propiamente fenomenológico de un análisis está determinado por una decisión inicial que constituye el campo fenomenológico como tal, mediante

[4] Strawson, P. F., *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, 255 págs., en 8.º

un acto filosófico inaugural; la reducción no es totalmente una sustración de realidad, como parece dejarnos creer la metáfora del paréntesis, sino un cambio de signos que afecta a toda la realidad, la cual se convierte de *cosa* —absoluta y en sí— en *sentido* relativo y para mí. La reducción pone fin al vivir natural y hace aparecer la *Erlebnis*, que ya no es un vivir —ni un revivir—, sino el sentido de la vida. Mediante la reducción aparece un dominio del sentido, un parecer para, donde el sentido no remite sino a otro sentido y a la conciencia para tener sentido. Ahora bien —y esta es mi tesis—, ese desplazamiento de la mirada de la tesis del mundo natural hacia la tesis del sentido del mundo no deja de tener una cierta relación con el movimiento operado por la filosofía analítica cuando declara no aumentar los hechos sino solamente el conocimiento de los hechos a través del lenguaje que se refiere a tales hechos. ¿No puede decirse que la fenomenología, en este caso, tematiza lo que la filosofía analítica hace sin saberlo o sin saber por qué lo hace? Si, en efecto, la reducción no es la pérdida de algo, ni ninguna sustración, sino el distanciamiento a partir del cual no hay sólo cosas sino signos, sentido, significaciones, la reducción fenomenológica marca el nacimiento de la función simbólica en general; al hacer esto, da un fundamento a las operaciones contingentes del análisis lingüístico.

Esta interpretación general invita entonces a buscar, entre análisis lingüístico y fenomenológico, otro tipo de relaciones distinto a la oposición superficial entre una investigación referente a enunciados y otra referente a lo vivido. La oposición no es entre dos teorías de la descripción, sino entre dos niveles estratégicos. Yo diría que los análisis fenomenológicos vienen a situarse bajo los análisis lingüísticos.

Lo que busca la fenomenología, bajo la capa de los enunciados, es una constitución del sentido respecto al cual el enunciado es lo que Husserl llama la capa «no productiva de la expresión». Ahora bien, en este nivel estratégico, lo que se muestra en la constitución del sentido es todo lo contrario de un inefable interior. Y ello por varias razones:

en primer lugar no se alcanza el *sentido* de un vivido sino en su correlato objetivo; es la verdad del axioma de la intencionalidad: toda conciencia es conciencia de... Gran banalidad e incluso extrema trivialidad cuando el axioma es enunciado en términos de fenomenología psicologizante; lo sigue siendo si se separa la tesis de la intencionalidad del conjunto del método y de la secuencia: reducción – ciencia ediética descriptiva del sentido de lo vivido – descripción de los noemas buscados por la conciencia, etc. Así, el sentido es la objetividad que hace frente a la conciencia; esta objetividad correlativa de lo vivido es lo que aflora en nuestros enunciados.

1) lo vivido,

2) después reducción,

3) según el contenido en noemas (noematischer Gehalt); entonces resulta vano oponer una teoría de los vividos a una teoría de los enunciados; el noema es más bien lo que constituye la decibilidad de principio de lo vivido; también Husserl habla a veces de enunciado noemático; este plano noemático, este haz de sentido, es inmediatamente anterior al plano de la expresión, al haz del enunciado lingüístico.

Así Husserl se detiene en el punto del que Austin parte; los enunciados no son sino las expresiones, es decir una capa suplementaria, en relación con el *Sinn* que se une al noema.

Intentaré mostrar dos cosas de forma completa y concreta sobre esta hipótesis de base:

1) En un nivel de pura y simple *descripción*, los análisis husserlianos de la acción —en la medida en que los haya— y en cualquier caso los de los fenomenólogos franceses, no se mantienen, en tanto que descripciones, más que en la medida en que no forman parte de la fenomenología psicológica, sino de la «fenomenología lingüística»: curiosamente la expresión es de Austin en *A plea for excuses*[5].

[5] Austin, J. L., *A Plea for excuses*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 243 págs., en 8.º. Trad. esp. en *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Pues Austin presintió que, por su parte, un análisis lingüístico, si no se reduce a una colección de giros e idiomatismos, es en realidad un análisis conceptual, es decir, un análisis que trata de la estructuración de una experiencia y del sentido de una experiencia. En este nivel de descripción pura, el análisis fenomenológico y el lingüístico se protegen mutuamente; y, a decir verdad, el mejor guía es el lingüístico; por eso mismo he preferido abordarlo en primer lugar. El análisis lingüístico me servirá para releer en un sentido más verdaderamente fenomenológico los escritos de Husserl y los fenomenólogos franceses sobre el noema práctico, sobre lo «decidido como tal», el proyecto, lo voluntario y lo involutario.

2) En un nivel de *fundamentación*, la fenomenología recupera la prioridad, pues establece el plano apofántico sobre el plano noemático; *lo que se dice* se edifica sobre el *sentido de lo vivido*.

Así se impone la tarea de rehacer la filosofía de lo voluntario y lo involuntario según la jerarquía aquí propuesta entre análisis lingüístico y fenomenológico.

He aquí entonces la primera línea crítica. Conduce a emparejar análisis lingüístico y fenomenológico, como dos caras de una única clase de discurso: analítico y descriptivo. Discurso analítico, ya que en ambos casos se procede a clarificaciones y distinciones, no se trata ni aquí, ni allá, de engendrar formas a partir de otras. Discurso descriptivo, ya que no se trata «de recomendar» un tipo de acción ética o política. Fenomenología y análisis lingüístico constituyen juntos el *discurso descriptivo-analítico* del mundo de la acción.

Vienen la segunda y tercera líneas críticas, donde se cuestionan conjuntamente las dos aproximaciones. Los límites de una son los límites de la otra.

Límite inferior que la segunda crítica va a revelar; límite superior que la tercera crítica va a suscitar.

Aquí volveremos a partir de la dualidad entre los dos universos de discurso: el discurso sobre la acción y el discurso sobre el movimiento, así como de las implicaciones epistemológicas de la oposición entre motivo y causa.

¿Podemos limitarnos a esta dicotomía? Según Wittgenstein, el filósofo deja el lenguaje en buen estado; ¿pero podemos contentarnos con esta coexistencia pacífica de dos discursos?

Podemos hacer objeciones de tres tipos: en el plano descriptivo, tanto lingüístico como fenomenológico, ¿es sostenible la oposición motivo/causa?, ¿no se ha identificado demasiado motivo con razón de..., es decir con «racionalizaciones»? ¿Acaso no hay, en el otro extremo del abanico, motivos que son causas? (por ejemplo, la expresión: ¿Qué le ha empujado a?). ¿No se ha descuidado el aspecto de disposición que se atribuye a la experiencia del deseo y, más aún, a la emoción? Aquí el motivo es también causa. Así, al descender hacia el punto bajo del espectro de la motivación, se alcanza un punto en el que fuerza y sentido coinciden; así aparece el límite de un método que se mantiene en los límites de la conciencia clara, clarificada por el *logos*, por el decir. Segunda objeción: ¿qué decir cuando se invoca el psicoanálisis? Aquí la motivación profunda impone separar sentido y conciencia del sentido, al mismo tiempo que se confunden motivo y causa. ¿No habrá que decir entonces que los límites del análisis lingüístico y los de la fenomenología son los mismos?

Tercera objeción: esta crítica llevada a cabo en lo que se refiere al motivo exige una crítica simétrica en lo concerniente a la causa. ¿Es la causalidad lo que se cree que es dentro de la oposición motivo-causa? Se sigue suponiendo una definición humeana de la causa (identificación separada de la causa y del efecto, lazo contingente entre la causa y el efecto). ¿Es el único tipo de causalidad? ¿Acaso la experiencia de «estar dispuesto a» no invita a poner el acento en otro tipo de causalidad, la causalidad teleológica?, es decir,

¿una explicación en la que el orden es un factor de su propia producción? Invocaremos aquí el trabajo de Charles Taylor *The explanation of Behavior*[6]. Para Taylor, la explicación teleológica es el sentido implícito de la explicación de la acción mediante disposiciones. A condición de que no se identifique el fin con una entidad anterior oculta, so pena de volver a las descripciones exhaustivas privadas; el fin significa aquí la forma misma del sistema en el cual el hecho de ser requerido por un acontecimiento para un fin dado es una condición suficiente de la aparición de dicho fin» Si la explicación teleológica es una especie de causalidad, entonces la oposición motivo/causa no es satisfactoria.

Es mucho más urgente establecer una correlación entre las descripciones en el nivel del lenguaje ordinario y las explicaciones en el nivel teleológico. Esta correlación permitiría entonces articular los dos discursos: la fenomenología lingüística de la acción y la explicación teleológica de los sistemas de acción intencional.

Se podría trazar entonces un puente entre la filosofía de la acción, con su doble constitución fenomenológica y lingüística, y las ciencias de la acción, gracias a la explicación teleológica. La sugerencia es tan importante que, llegado el momento, propondré volver al Kant de la tercera *Crítica*[7], de la crítica del juicio teleológico, para esclarecer dicho paso de las ciencias empíricas y causales al discurso de la acción.

En cualquier caso, no nos quedaremos en la yuxtaposición apacible y tranquila de dos universos del discurso. La filosofía no deja las cosas tal cual, sino que intenta articular, crear sistema. Llegado el momento, buscaré otras razones para pensar que la oposición entre motivo y causa (y toda la oposición entre discurso de la acción y discurso

---

[6] Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1964.

[7] Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe.

del acontecimiento y del movimiento) era solamente provisional. Estas razones —tomadas de mis otras investigaciones sobre la hermenéutica— me llevarían a decir que la acción significante es como un texto que se ofrece a la lectura, a varias lecturas, y que la dialéctica entre explicación y comprensión que envuelve a la lectura y a la interpretación de un texto, nos invita igualmente a buscar en la interpretación de las acciones de los hombres una alternativa semejante entre comprender y explicar. Pero semejante analogía del texto deberá ser elaborada con sumo cuidado. Es por lo que lo menciono aquí sucintamente.

## V Filosofía de la acción y ética

Volvamos a nuestro punto de partida. ¿Es la filosofía de la acción la ética en el sentido de Aristóteles o de Kant? Daré dos respuestas a esta pregunta: en primer lugar, la descripción de la acción es el pilar sobre el que puede construirse la ética. ¿Cómo? Volvamos a partir de la red conceptual, intención, motivo, agente, responsabilidad. Los predicados éticos se añaden a esta red y la suponen. Lo «bueno» de C. E. Moore[8], así como las prescripciones de R. Hare, suponen predicados pragmáticos elaborados dentro de una descripción éticamente neutra; en suma, el análisis lingüístico puede acompañar una vez más a la transición de una teoría éticamente neutra de la acción a una teoría de la acción éticamente calificada. La cuestión será: ¿Cómo se acerca el lenguaje de la moral al lenguaje de la acción? La dificultad estribará entonces en situar correctamente los imperativos y las normas dentro de la red conceptual de la acción.

De otra forma el discurso de la acción precede al discurso ético. La referencia a un agente responsable sugerida por la teoría del acto del discurso (performativo, acto ilocucional), marca el espacio vacío de un acto reflexivo de recuperación. En este caso, la responsabilidad es el punto de

[8] Moore, G. E., *Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1912.

convergencia de los dos discursos: consiste en asignar la acción a un autor, lo que puede ser comprendido en el marco de la fenomenología lingüística, a lo que se añade una promesa en primera persona mediante la cual el sujeto ético se hace cargo de las consecuencias de su acción.

Es aquí donde aparece el segundo tipo de relaciones entre la fenomenología lingüística y la ética. El discurso ético es de una naturaleza diferente a la del discurso descriptivo; en primer lugar, por supuesto, porque introduce nociones tales como norma, valor, obligación, el discurso ético es un discurso de la acción sensata. Además, el discurso ético es de una naturaleza diferente porque ya no puede ser simplemente analítico y descriptivo.

El que el discurso de la acción sensata sea diferente, lo sabemos desde la *Ética a Nicómaco*[9]; el libro III, que es el primer análisis descriptivo tanto lingüístico como fenomenológico de la acción humana, es solamente un segmento abstracto del único discurso que se basta a sí mismo: la ética, que es también una política. En este caso, la ciencia arquitectónica es la política. Este nuevo discurso introduce términos de otra naturaleza: fin, felicidad, virtud (en el sentido de excelencia), que implican norma y valor. Mientras tales términos no hayan sido situados dentro del discurso, es inasignable la diferencia entre la acción arbitraria y la acción sensata. Así, en lenguaje aristotélico, la *preferencia* es el término éticamente neutro que abarca tanto la conducta según la justa medida como la que se sustrae a la norma por exceso o por defecto; pero la excelencia añade la dimensión estimativa, y por consiguiente ética, a la noción neutra de preferencia. En lenguaje kantiano, *Willkür*, o voluntad arbitraria, es común a todas las máximas, y en ese sentido éticamente neutra. Es la *Wille*, o voluntad legisladora, la única que basa la acción pensada en la relación de la libertad con la ley. Por último, en lenguaje hegeliano, es el *Derecho*, con el conjunto de las

[9] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, texto, trad., prólogo y notas por J. Voilquin, París, Garnier, 1940. Cfr. en concreto Livre III.

estructuras, de las obras y de las instituciones que jerarquizan su dominio, el que permite jalonar como un itinerario significante el movimiento de realización de la libertad.

Ahora bien, este discurso, que tiene por tanto una temática irreductible a la del discurso anterior (excelencia, voluntad legisladora, universal concreto), tiene una metódica igualmente irreductible: este discurso ya no es descriptivo; no procede ya mediante distinciones y diferencias; es propiamente prescriptivo y constitutivo del sentido mismo de la acción pensada. Engendra el sentido. Y trazando una línea que una la *Ética a Nicómaco* con los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se demostraría que dicho discurso es esencialmente dialéctico. No es un discurso de la distinción y la diferencia, sino de la mediación y la totalización.

En esta exposición nos limitaremos a mostrar cómo una fenomenología lingüística exige ese otro discurso y, al hacerlo, pone de manifiesto su propia limitación. Limitación por arriba y por abajo; limitación por abajo por parte del motifio/causa y del sentido/fuerza en psicoanálisis principalmente. Limitación por arriba por parte de la norma.

Pero el conocimiento de las limitaciones de un discurso forma parte de la crítica de ese discurso; pues es la contrapartida de la justificación de ese mismo discurso en el interior de la circunscripción que revela la limitación.

Capítulo II

# La red conceptual de la acción

En este capítulo aplicaremos la filosofía del lenguaje ordinario al campo de la acción. A este respecto, el rasgo más relevante es el carácter de «red» de los principales conceptos en uso dentro de dicho campo: intención, motivo, agente, etc. Cada uno de estos conceptos no sólo obtiene la diversidad de sus significaciones, de sus usos en contextos definidos, sino que además esos diversos conceptos los ponen en mutua relación, de forma que deberíamos hablar de intersignificación tanto como de significación; el tipo de discurso que vamos a considerar está constituido de tal forma que si se encuentra un empleo significativo de la palabra intención, se encuentra también el de la palabra motivo, etc.; igualmente, comprender uno de dichos términos es comprenderlos todos, al comprenderlos unos por otros. Comenzaremos con la propia expresión de acción, lo que nos permitirá una aproximación general al terreno, después consideraremos sucesivamente las nociones de intención, de motivo y agente.

## I El concepto de acción

Tomaremos como guía a A. I. Melden, *Free Action*[10] y a Hampshire, *Thought and action*[11], y algunos aspectos de *Intention*, de E. Anscombe[12], que seguiremos con mayor detalle en el segundo apartado.

[10] Melden, A. I., *Free Action.*

[11] Hampshire, *Thought and Action.*

[12] Anscombe, E., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1958, 93 págs., en 8.º.

En el lenguaje ordinario, la acción no es un acontecimiento, es decir, algo que sucede; entre hacer y suceder, está la diferencia de dos juegos de lenguaje; lo que sucede es un movimiento en tanto que observable (psíquico o fisiológico). En efecto, consideremos las tres proposiciones siguientes: los músculos del brazo se contraen; él alza el brazo; al alzar el brazo hace señal de que va a darse la vuelta. Sólo el primer enunciado se refiere a un acontecimiento que se sitúa en la realidad; los otros dos designan una acción, uno al nombrarla, el otro al explicarla por su intención; el corte está entre el enunciado número 1 y el enunciado número 2: «la forma lógica de una acción no puede ser derivada de ningún conjunto de constataciones referentes a acontecimientos y sus propiedades» (Melden, *op. cit.*, página 80). La expresión «fuerza lógica de una acción» merece ser subrayada; caracteriza el tipo de reflexión que hemos seguido aquí: no se trata de psicología sino de filosofía; es decir, en la filosofía del lenguaje ordinario, no se trata de aumentar el conocimiento empírico sino de reflexionar sobre la coherencia y la conveniencia del discurso.

Antes de poder proceder a un análisis positivo de las nociones en juego y de su utilización, consideraremos aquí, sobre todo, el alcance polémico de esta oposición global entre acción y movimiento.

*Primer corolario:* Se puede atribuir a una mala construcción de la gramática de la acción la invención de las sensaciones kinestésicas que son pensadas para informarnos sobre el estado del movimiento. De este modo se reconstruye una especie de acontecimiento interior accesible a un tipo de constatación o de observación distinto de la observación exterior, pero de la misma naturaleza. El fantasma de las sensaciones kinestésicas es al movimiento lo que los «sense data» son a la percepción; la crítica de las sensaciones kinestésicas pertenece así a ese trabajo «vindicativo» que reduce al lenguaje a sí mismo por «des-construcciones» de sus «malas-construcciones». De esta forma, los filósofos hacen una pregunta vana: ¿cómo se levanta el brazo? Han

transcrito: ¿cómo se sabe? Para responder a esto inventan un observable interno; pero, ¿cómo pueden advertirme estas sensaciones de tales movimientos y qué puede decirse de ellas? ¿Es posible interpretarlas mal? ¿De acuerdo con qué criterios? ¿Es posible aprenderlas? A falta de poder describirlas, no se puede sostener que pueda decirse que el brazo se levanta; a decir verdad, nada se puede «decir sobre la base de» esas sensaciones. En realidad es lo contrario: yo sólo puedo hablar de las sensaciones kinestésicas eventuales como «las sensaciones que tenemos cuando hacemos esto o aquello»; por tanto hay que mencionar la acción para mencionar las susodichas sensaciones kinestésicas, de la misma forma que hay que mencionar a los objetos para mencionar los «sense data» (Austin, *Sense and Sensibilia)*[13]. El lenguaje de las sensaciones es parásito del lenguaje de la acción; además, esos mensajes deberían informarnos sobre la diferencia de los dos enunciados (mover el brazo y tener el brazo movido), por tanto sobre la diferencia entre lo que se hace y lo que sucede; ahora bien, esta diferencia hay que tenerla ya para hacer la pregunta.

*Segundo corolario:* No es una gramática menos falsa la que está en el origen de las «desconstrucciones» del deseo *(wanting* entendido como impresión). Toda la teoría de la afectividad está cargada por la presuposición de tales «estados» internos que se podrían observar. Se olvida que el deseo es desear, y desear es hacer; por consiguiente, desear hacer es una parte de hacer (volveremos sobre esto en el apartado dedicado a la noción de motivo).

*Tercer corolario:* El sofisma de los «data» internos que reaparece bajo múltiples formas en la teoría de la volición, de la intención, etc., se basa en el prejuicio de que toda aserción es verificable por observables; este prejuicio sostiene en secreto la búsqueda desesperada de un acontecimiento interior. Creemos que sólo hay un tipo de proposición, la

[13] Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*. Trad. esp. *Lenguaje y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981.

que verifican estados de cosa independientes: son las aserciones. Pero precisamente la acción rompe este imperialismo: al hacer, *hago verdadera* una proposición que comprueba el resultado; no es un estado de cosas de lo que estoy informado, alertado de alguna manera de forma contemplativa; el *hacer verdad* resulta del *hacer*. Por tanto hay que rechazar la pregunta: ¿cómo lo sabe? que exige un acontecimiento, un estado de cosa, una aserción. Este prejuicio de lo «contemplativo» nos impide reconocer la diferencia entre saber hacer (saber cómo) y saber que (observar). Aquí, el análisis lingüístico se acerca mucho a lo que dice la fenomenología respecto al cuerpo como poder; pero, por razones que más tarde explicitaremos, no hay teoría del cuerpo propio en el análisis lingüístico. Sin duda, porque en este caso un análisis lingüístico está fuera de uso. Sin embargo, el uso del cuerpo aflora en el lenguaje bajo la forma de las expresiones en las que «saber-hacer» y «saber--cómo» atestiguan su irreductibilidad a la observación y a la aserción que se refiere a observables. A este respecto hay que decir que una aptitud, una capacidad, es siempre anterior a la observación del cuerpo, incluso si el aprendizaje incorpora observaciones externas e internas sobre el cuerpo; dicho aprendizaje debe ser incorporado a un ejercicio previo, que no puede ser aprendido; no es posible aprenderlo todo en la acción. Se aprende a abrir una cerradura y se puede preguntar: ¿cómo se hace para abrir una cerradura? Pero no se puede preguntar: ¿cómo se hace para levantar el brazo? El ejercicio de una capacidad no puede resultar de un saber; yo no «sé» mi cuerpo cuando actúo, lo «puedo»; y esto es así porque los acontecimientos corporales que yo sé no son lo que yo hago.

Es evidente cuán cerca está esto de Gabriel Marcel y Merleau-Ponty; en ambas partes hallamos la misma protesta contra la «problematización» en términos «objetivos» de una situación en la que estoy implicado prácticamente.

En Miss Anscombe se encuentra la noción de acontecimientos «conocidos sin observación» *(Intention*, §§ 8 y 28) y también la de «conocimiento práctico» (§ 32), apuntando

ambos en el mismo sentido que la oposición establecida por Melden entre las aserciones verificadas de la ciencia física y los enunciados que la acción hace verdaderos. Por acontecimiento conocido sin observación, entiende una vasta clase de acontecimientos que contiene como subclase las acciones intencionales de las que hablaremos en el apartado siguiente, pero también otras subclases, una de las cuales al menos pertenece totalmente al campo de la acción. De esta forma, yo conozco la posición de mi cuerpo y de mis miembros sin observación. Otra subclase: la llamada acción involuntaria; así conocemos todo lo que cae bajo el título de «causa mental», a saber, lo que nos hace actuar, lo que nos conduce o empuja a actuar; así, a la pregunta «¿por qué ha tirado su taza?». «Porque he visto un rostro gesticulante que me ha asustado»; así la causa mental que, más tarde opondremos al motivo pertenece a la misma esfera de los acontecimientos conocidos sin observación (ver el apartado 16 de *Intention*).

Estos ejemplos podrían hacernos creer que el conocimiento sin observación es el conocimiento oscuro; tiene también su lado lógico, que será mostrado mejor por el análisis de «la intención con la cual» se hace algo; el lugar del deseo es también el del cálculo; pero el cálculo parte siempre de algún «carácter de deseabilidad», lo que Aristóteles llamaba lo deseable (orekton); en él se inserta el razonamiento práctico; pero siempre hay un terminus en la regresión de intención en intención; la última intención para un agente en una circunstancia dada es conocida por ese conocimiento que se puede llamar «conocimiento práctico» *(op. cit.*, página 45). El conocimiento sin observación y el razonamiento práctico, el uno bajo forma oscura, el otro a la luz del cálculo, apuntan ambos hacia esa especie de saber que no es un saber *que*, sino un saber *cómo*. Examinando la pregunta: cómo sabemos que... Miss Anscombe se imagina el caso de un arquitecto que dirigiese un proyecto sin ver nunca su ejecución y que lo conociese solamente dando órdenes; o incluso, el caso de alguien que escribiese en la pizarra sin mirar las letras trazadas. En ambos casos tene-

mos el saber del gesto dentro del gesto: «este conocimiento de lo que se hace es el conocimiento práctico»; «un hombre que sabe cómo hacer las cosas tiene un conocimiento práctico» *(op. cit.*, pág. 48). Es saber, ya que se puede enseñar dando un ejemplo de su saber hacer.

De esta forma, la acción intencional es «una forma de saber salir bien del caso», se ejerce en la acción y constituye un conocimiento práctico. Así se decide, antes que el propio análisis de las nociones de red práctica, el carácter específico de toda la red; dos tipos de *account:* uno dice lo que se hace o está hecho; el otro lo que sucede o se ha producido. Este desdoblamiento del *account* plantea de forma perentoria la cuestión de la dualidad de los universos del discurso. La cuestión consistirá en saber si el análisis del lenguaje ordinario no nos sugiere tanta confusión de los dos universos de discurso como la separación que impone. Existen numerosas situaciones en las que saber hacer y observación externa se entremezclan; a este tipo pertenecen las situaciones de aprendizaje o de control de la ejecución; pero la discusión principal tendrá lugar cuando hablemos de la oposición entre causa y motivo.

## II Las «acciones de base» de A. Danto

La obra de Danto supone el intento más avanzado de formalizar el campo práctico. El deseo mayor es asegurar el paralelismo entre la teoría de la acción y la teoría del conocimiento y, gracias a tal isomorfismo, transferir de un campo a otro los progresos de la teoría analítica del conocimiento.

Lo que está en juego entonces es el paralelismo entre las respectivas arquitecturas lógicas del conocer y el actuar. El artículo de 1965 «Basic Actions»[14] es el esbozo del importante libro *Analytical Philosophy of Action*[15] de 1973.

[14] Danto, A. C., «Basics Actions», en *American Philosophical Quaterly*, Pittsburgh (2), 1965, núm. 2, págs. 141-143.

[15] Danto, A. C., *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, University Press, 1973, 12-226 págs., en 8.º.

## A. *Conocimiento y acción*

Un primer trabajo preparatorio consiste en *aislar* acciones de la misma forma que se aislan proposiciones; así, el mismo gesto de levantar el brazo, en la serie de cuadros del Giotto en la capilla Arena de Padua, significa alternativamente el bautismo del Jordán, el milagro de Canaá, la expulsión de los mercaderes del Templo, el saludo a la ciudad de Jerusalén, etc. La acción «levantar el brazo» se interpreta cada vez en contextos diferentes. En teoría del conocimiento, la situación paralela es el «ver cómo» de Wittgenstein; en ambos se trata de un invariante perceptivo y práctico que está separando interpretaciones variables que constituyen la arquitectura lógica de la percepción y del actuar.

Pero la principal distinción es la que permite aislar las acciones «de base» de las acciones «mediatas» que se construyen sobre ellas. Así como se conoce algo a través de alguna otra cosa que se conoce directamente, de la misma forma se hace suceder algo (mover una piedra) a través de otra cosa que se hace simplemente y que desempeña en relación con la primera acción el mismo rol que la evidencia.

Ahora bien, la arquitectura de lo mediato y de lo inmediato es mucho más fácil de discernir en el orden del conocer que en el actuar. Disponemos aquí de un modelo (que Danto llama «*Standard analysis of knowledge*»), ilustrado por ejemplo por Chisholm: un hombre (*m*) conoce que *s* si se satisfacen tres condiciones: *m* cree que *s* (condición representativa), *s* es verdad (condición semántica), *m* tiene una prueba material (condición explicativa). Esta tercera condición contiene la diferencia entre conocimiento mediato e inmediato: conocer algo (*s*) porque se conoce (*e*) (evidencia).

El paralelismo de las estructuras es entonces el siguiente: *m* conoce que *s* a través de *e; m* hace suceder *a* al hacer *b;* o, para simplificar, *mCs; mFa*. *F* indica la aserción de que *m* ha hecho *a*. Es un indicador de acción que vale para cualquier verbo de acción (levantar el brazo, cerrar los ojos, etc.); *F* ocupa el lugar del *facere* latino. Las condiciones paralelas

a las del modelo cognitivo son entonces: *m* tiene la intención de que *a* suceda (condición representativa); *a* sucede (condición semántica); al hacer *b*, *b* es adecuado para *a* (condición explicativa). El paralelismo se expresa en el vocabulario: «a través», «porque»..., que por ambas partes excluye la relación fortuita y requiere la concatenación de la explicación. Por tanto se sigue el paralelismo de cabo a rabo; por una parte: creer que *s* —*s* es el caso— *porque* otra cosa es verdad; por otra parte: tener la intención de que *a* suceda; *a* sucede, *porque* otra cosa es hecha. La única diferencia entre creencia racional y acción racional consiste en la inversión del paralelismo: por una parte se explica la creencia por la evidencia; por otra, se explica el acontecimiento por la intención. Es que en un caso otorgamos nuestras representaciones a las cosas; en el otro, las cosas a nuestras representaciones. Se expresará la inversión del paralelismo oponiendo hacer verdadero (que *a* suceda) a ser verdad (que *s*). Que algo sea hecho significa hacer verdadero *mFa*. El acontecimiento, en tanto que ser-hecho, tiene la misma función que la cosa en tanto que objeto. Puede concluirse este primer capítulo: «Así las intenciones implican una concepción de la historia, no solamente según la cual todo lo que será verdad no es ya verdad, sino según la cual se es capaz de dar forma efectiva a acontecimientos en conformidad con sus propias representaciones». La observación es válida contra cualquier fatalismo. El mundo no es un «hecho consumado». Si el orden del conocimiento implica el cierre de lo ya hecho, el mundo de la acción implica la abertura de lo que todavía queda por hacer verdadero. Al fatalismo del pasado se opone el escepticismo del futuro.

## B. *Definición de la acción de base*

Ahora es posible definir la acción de base. El concepto es introducido por un argumento puramente lógico, y no por una descripción fenomenológica. Ninguna acción es identificada como perteneciente intrínsecamente a la base. El

argumento es de la forma: si se hace algo a través de otra cosa distinta, entonces debe haber una acción que se hace pura y simplemente. Si no, no se haría nada. Este argumento, que requiere un análisis acabado, descansa en la imposibilidad de la regresión hasta el infinito; «de base» significa simplemente: que no se hace a través de otra cosa. Desde el punto de vista fenomenológico, la misma acción podrá ser de base en un caso (desplazar una piedra empujando), pero no en otro caso (hacerse empujar el brazo por alguien). Además, se puede llegar a la noción de acción de base a partir de otros tipos de acciones distintas de las acciones mediatas, por ejemplo, las acciones «compuestas» (la danza) y las acciones «interpretadas» (es el caso del gesto de la bendición citado antes, que no es una acción mediata, sino un «gesto», es decir, una acción hecha conforme a una regla: redescribir el mismo gesto en descripciones diferentes no es referirlo a una acción mediata). Pero en los tres casos (acción «mediata», acción «compuesta», «gesto»), el mismo argumento regresivo aisla la acción de base.

El carácter lógico y no fenomenológico del argumento se explica por el paralelismo con el conocimiento: todo conocimiento mediato remite a un conocimiento inmediato o directo. Ahí está el primer lugar del argumento regresivo: *m* cree que *e*, porque percibe lo que hace verdad a *e*. Creo que aquí hay un trozo de papel porque lo veo. La transferencia del conocimiento a la acción se apoya en el paralelismo entre el objeto y el acontecimiento, entre ser verdad y hacer verdad.

Tras un análisis que da a veces la impresión de sabias banalidades, hay que volver a la discusión procedente de Frege sobre la exterioridad lógica de la aserción como acto de relación con su estructura o su contenido. Para Frege, el *Urteilsstreich* —el «rasgo de juicio»— no forma parte del sentido de la proposición. Nada en *s* implica «aserta que *s*». Lo mismo para Ramsey: «es verdad que *s*» es exterior a *s*. El signo de aserción no forma parte de las relaciones internas. Vayamos a la acción: un abismo lógico separa el status de acontecimiento (que *a* suceda) y el status de acción

(que *a* sea hecho por *m*). Bayard muere: es un acontecimiento; matar a Bayard: es una acción. Si la noción neutra de acontecimiento existe en relación con la acción hecha por alguien en la misma relación que el sentido de la proposición con su aserción, entonces es posible aplicar al problema de la acción las reglas que gobiernan la relación de la lógica extensional con la lógica intensional, es decir, la relación del sentido con la aserción. El viejo problema de la relación de la idea con el movimiento en los cartesianos, de la volición con el acontecimiento en los analistas fenomenológicos como Melden, puede ser reformulado a partir del modelo proposicional; el acontecimiento ocupa el lugar del sentido y la volición el lugar del *Urteilsstreich* de la aserción.

¿Qué resultado tiene todo esto para las paradojas de la acción? Esencialmente, la posibilidad de escapar a la ruinosa alternativa entre dos proposiciones: o bien decir que en la acción no hay algo más que en el acontecimiento: suceder y ser hecho por... son sustituibles. Ahora bien, esto es falso. Pues puede ser falso que la muerte de X sea un crimen, es decir, una acción hecha por alguien, mientras que el acontecimiento «X ha muerto» es verdad. Pero la otra vertiente de la alternativa es también falsa, a saber, que hay un agente interno que sea a su vez otro tipo de acontecimiento. El sofisma es semejante al que hiciese de la aserción un contenido proposicional y confundiese lo extensional con lo intensional. La diferencia entre acción y acontecimiento se reduce a la diferencia entre *mFb* y *b;* entre: *m* hace suceder *b* y: *b* sucede. De la misma forma que percibir no es algo entre las cosas que yo percibo, así hacer no es una de las cosas que suceden.

Podemos volver a la noción de acción de base. Su status es el de una relación performativa directa, un revestimiento completo entre el acontecimiento y hacer que tal acontecimiento sea. Su status es paralelo al de las cogniciones de base: la cognición de base es lo que franquea el abismo lógico entre la aserción y el sentido: lo creo porque lo veo. De la misma forma: eso sucede porque lo hago. El revestimiento de un suceso es similar al revestimiento de un ver por un creer.

C. *Discusión*

Se plantea la cuestión del alcance fenomenológico de este análisis formal. La tesis de Danto es que no hay un ejemplo incondicional, es decir, válido en cualquier circunstancia, que haga de tal acción una acción de base. Se puede concebir, al menos teóricamente, que la misma expresión «*m* se ríe» pertenece a cuatro configuraciones de sentido de las cuales sólo una, la cuarta, es una acción de base. Primer caso: *m* se hace reír, por ejemplo haciendo algo ridículo o aspirando deliberadamente unos polvos de la risa; reír es la acción del agente, pero lo ha hecho suceder haciendo otra cosa. Segundo caso: alguien hace reír a *m;* otro que el agente hace que *m* se ría. Tercer caso: el de los tics: el reír es un síntoma como el hipo, no es totalmente una acción. Cuarto caso: por el contrario, reír es una acción de base si *m* se ríe cuando tiene ganas; se dice entonces que tiene el *poder* de ello. Puede preguntarse si una fenomenología implícita del *yo puedo* no sostiene el argumento, formal en apariencia, de la regresión acabada de las acciones mediatas hacia las acciones de base. El autor lo confiesa en el artículo de 1965: «Todos nosotros sabemos, de forma directa e intuitiva, que hay acciones de base y qué acciones son de base». Este saber atañe al repertorio de las acciones de base que constituyen nuestro poder. Si el repertorio está vacío, el hombre es un puro paciente. Si el repertorio abarcase el de todas nuestras acciones, entonces seríamos puros agentes. La descripción atañe a seres que pueden algo, pero que hacen cosas distintas a acciones de base. Si no está inscrito en una frase que esta sea de base, ni en una acción que esta sea de base, el conocimiento sin observación de que disponemos de un repertorio sensorial y práctico parece sostener toda la argumentación; el *don* de la vista es aquí paralelo al *don* de la moción. No podemos comunicar al ciego un conocimiento mediato de lo rojo como tampoco a un paralítico la primera cosa que tiene que hacer para levantar una pierna. Pero si no podemos dar cuenta ni de lo uno ni de lo otro, es decir, tratar la acción de base como una acción mediata, ¿no es

acaso porque el *poder* es en el orden del actuar lo que es la evidencia en el orden del conocer? En la base del actuar está lo que *sabemos hacer*, es decir, lo que *podemos*. ¿Pero no es esto lo que Merleau-Ponty había situado en el centro de la fenomenología del cuerpo propio: la experiencia del «yo puedo»?

## III El concepto de intención

Es el concepto clave junto con el de motivo y el de agente. Quizás mejor que cualquier otro permite captar esa lucha en dos frentes del análisis lingüístico: por un lado, contra cualquier aproximación «metafísica» (el análisis lingüístico está aquí del mismo lado que el behaviorismo), el análisis lingüístico se esfuerza por eliminar cualquier entidad separada que designe en el interior del sujeto un antecedente mental del movimiento físico o una causa final del proceso de la acción: así son rechazados intuicionismo, dualismo, finalismo; el arma contra estas variedades metafísicas es siempre la misma: ver cómo es empleado correctamente un término y reconocido como significante en una situación de intercambio. En todos los usos de la palabra intención que están reconocidos como significativos, la propia acción debe ser mencionada como un hecho público y la intención debe ser designada como un carácter de dicha acción: a saber, el carácter de ser intencional. Pero el mismo recurso al uso del lenguaje ordinario permite refutar todas las reducciones behavioristas: es para el observador externo para quien la intención no significa nada. Sólo en el juego del lenguaje de la pregunta y la respuesta, tal como se ha comprendido perfectamente en una situación de interacción y de interlocución, es donde cobra sentido el concepto de intención, es decir cuando se responde a preguntas tales como ¿qué está haciendo?, ¿por qué lo hace? Es en este juego en el que preguntas y respuestas se hacen mutuamente significantes donde la palabra intención cobra sentido.

E. Anscombe considera tres usos válidos de la palabra intención: *tengo la intención de hacer tal o cual cosa; he hecho esto intencionadamente; esta cosa ha sido hecha con tal o cual intención.* Estas tres expresiones corresponden a contextos diferentes que implican significaciones diferentes.

*a*) El autor descarta el primer uso por razones que no son enteramente convincentes; dicho uso nos invita a buscar el sentido de la palabra intención en las frases que no mencionan la acción y por consiguiente nos remiten inmediatamente a un vivido psicológico correspondiente. Nos podemos sentir sorprendidos al ver rechazado tan prontamente un tipo de investigación que precisamente va a ser la que nos parezca que surge de la teoría del *Speech act*, es decir, del análisis proposicional aplicado a la declaración de intención. Pero no es el análisis proposicional lo que se rechaza aquí, sino el criterio psicológico ante el cual desaparece el criterio lingüístico:

> Necesitamos una línea de investigación más fructífera que la de considerar la expresión verbal de la intención o la de intentar considerar de qué es expresión.

La última parte del argumento clarifica la primera: examinar la expresión verbal de la intención es, en última instancia, considerar aquello de lo cual es expresión, es decir, un vivido psicológico. Ya Wittgenstein en *Las investigaciones filosóficas* (§§ 629-630) (al que en esta ocasión sigue muy de cerca E. Anscombe) había dudado de que se pudiese dar criterios convincentes de la diferencia entre predicción, orden, intención; igualmente, diremos, si se busca de qué serían expresiones distintas la predicción y la intención de hacer, se cae rápidamente en las distinciones de orden introspectivo entre actitud, impulso, deseo, en suma, en lo que E. Anscombe llama, con cierta justicia, la «jerga» psicológica. Cómo, en concreto, dilucidar entre la estimación del futuro en la expresión «voy a estar enfermo» y la intención voluntaria «voy a darme un paseo», sino recurriendo

a la intuición de una diferencia. Lo que, según el decir del autor, sigue siendo «mistificador» *(op. cit.*, pág. 7), es el remitir una diferencia gramatical a la intuición, es más, a una intuición privada, por tanto del tipo de las descripciones ostensivas; en fin, a la intuición de algo que está en la mente, cuando la acción es en primer lugar algo público. Por estas razones, el análisis lingüístico se guardará de partir de la expresión verbal directa de la intención, aunque tal punto de partida pudiese satisfacer ulteriormente otro tipo de análisis lingüístico. Por tanto se preferirá partir no de lo que alguien dice que tiene intención de hacer, sino de lo que dice hacer (o haber hecho) intencionadamente, o de lo que dice hacer con tal o cual intención. Así se evitará hablar de una cosa interior, se hablará pues de la acción de lo que ha hecho efectivamente un hombre, y nos preguntaremos cómo, en su lenguaje sobre la acción, emplea palabras como intención, motivo, en el juego de todo el lenguaje referente a la acción.

*b*) El segundo uso de la palabra intención sitúa la intención como epíteto de la acción; por tanto es esta la que primero se nombra y la que a continuación se califica de intencional. Mediante el juego de preguntas y respuestas: «¿qué hace?», «¿por qué?», es como se explicitará el sentido de esta expresión:

> Las acciones intencionales son aquellas a las cuales puede aplicarse la pregunta por qué, entendida en un sentido especial de la palabra que puede explicarse como sigue: la pregunta no tiene sentido si la respuesta ofrece una prueba material (una «evidencia» en el sentido inglés de la palabra), o comprueba una causa, incluida una causa mental; positivamente, la respuesta puede: *a*) simplemente mencionar un acontecimiento del pasado; *b*) ofrecer una interpretación de la acción, o *c*) mencionar algo del futuro (§ 16).

Por tanto, la intención se introduce mediante respuestas a la pregunta: ¿por qué?, respuestas que en primer lugar excluyen la causa; así es como se ejerce la acción de selección del juego de lenguaje considerado: exigir una acción intencional es excluir que se la clasifique de una cierta ma-

nera, es prescribir que se la clasifique de otra forma; más exactamente, es excluir una cierta explicación, la explicación por la causa. Se comprende por qué se ha elegido la pregunta por qué en vez de la pregunta ¿pué hace? El sentido de la acción como intencional está en las respuestas a las preguntas que explicitan la pregunta «pué», desarrollándola mediante la pregunta «por qué»; la acción es designada como intencional en ese juego de lenguaje. Como dice E. Anscombe, la pregunta es «inaplicable», o no tiene sentido, si la respuesta enuncia una prueba material, una causa, incluida una causa mental; entendemos por tal los enunciados que responden a otra pregunta en otra situación: qué le ha empujado a, le ha hecho hacer, le ha conducido a, etc.; volveremos sobre este tipo de respuesta cuando abordemos el debate causa/motivo.

Ahora bien, los tres tipos de respuestas positivas presentan diversas relaciones con el tiempo. Sólo el primero menciona un suceso del pasado y por tanto parece implicar la mención de un antecedente, por tanto de una causa. Pero la gramática de tal enunciado nos pone inmediatamente en guardia: se trata de lo que E. Anscombe llama *backward--looking-motives*, motivos que dirigen la vista atrás: lo maté porque mató a mi padre; así se expresa la venganza, la gratitud, el remordimiento, la piedad. El motivo mira atrás en cuanto que no plantea algo que alcanzar más allá de la acción, sino que la acción responde a algo que ha sucedido, que ha tenido lugar. Pero el acontecimiento del paso no es a su vez una causa mental, sino una razón de..., en el sentido de que la acción responde a una cierta cualidad buena o mala del suceso *(op. cit.*, § 14, pág. 22). Es lo que queremos decir cuando decimos que es «por» venganza, en este caso «los motivos pueden explicarnos las acciones, pero esto no quiere decir que la determinen en el sentido de causar acciones». Pensamos en Leibniz: inclinar sin determinar; en este caso decimos: determinar sin causar. Determinar se relaciona con el carácter evaluado de bueno o malo; eso basta para que los motivos que miran hacia atrás no

sean ya causas antecedentes, antecedentes en el sentido puramente temporal.

El segundo grupo es, a mi entender, el que encierra la clave del concepto de intención; en efecto, tal motivo alegado no es ni un antecedente ni un consecuente, es una forma de considerar, de interpretar la acción; al darle una razón de, le exijo que considere la acción bajo una cierta luz, que la sitúe bajo una cierta clarificación. En este punto, proponemos un fructífero acercamiento a la tradición alemana del *Verstehen* y de la hermenéutica; en efecto aquí se subraya un rasgo distintivo de un alcance general. Al explicitar mi intención por los motivos, intento menos dar una explicación cuanto ofrecer una significación, hacer inteligible a otro y a mí mismo; eso es interpretar: considerar algo *como* esto o aquello. Este tema lo comparten Wittgenstein *(Las investigaciones filosóficas*, § 645) y Heidegger[16] (cfr. su análisis de la *Umsicht* y de la *Vorsicht* en *El Ser y el Tiempo)*. En ambos casos, la interpretación desarrolla el «como»: considerar como. Este carácter de la intención aparece claramente en todos los casos en los que el alegar a una intención exige discusión, argumentación; en concreto cuando alguien «argumenta contra» y no acepta mis razones, o cuando yo ofrezco una respuesta negativa: ¿por qué ha hecho eso?, por ninguna razón. En primer lugar, es una respuesta comprensible en tanto que da una razón, a saber, nula (en el sentido de: ¿qué suma de dinero?, cero); pero puedo tener una razón que no conozco, cuando yo mismo me sorprendo de lo que he hecho; o bien, tengo una razón, pero me niego a decírsela; entonces el otro puede negar mi negación, porque espera una respuesta que dé una razón positiva y explícita; por ejemplo, si dispongo sobre mi tejado todos los libros verdes de mi biblioteca y si digo que no sé por qué lo hago; de esta forma la razón es lo que hace a la acción comprensible para los otros y para mí mismo. Recordaremos esto cuando consideremos con Austin la clase de

[16] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, M. Niemeyer, 1963, 10.ª ed., 437 págs., Trad. esp. *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

los actos ilocucionales que él llama los «expositivos», en la medida en que propone una razón que ofrece una interpretación.

No diremos aquí gran cosa acerca del tercer grupo de ejemplos, en los que se dan «motivos que miran hacia adelante»; pues en este caso la expresión: *acción intencional* confina a la expresión: intención *con la cual.* Estaríamos tentados de decir aquí que la intención no es un antecedente ya que considera un acontecimiento futuro. Pero, si retomamos el ejemplo que Melden explota hasta la saciedad, esa consideración futura es a su vez un carácter de la acción presente: al levantar el brazo indico que me doy la vuelta; la indicación de la acción «y» pertenece al sentido de la acción «x»; señalar no es un acontecimiento que habría que situar en alguna parte antes o después de la acción, sino un sentido con referencia al futuro que cobija el sentido presente de la acción; por tanto no tengo que buscar la intención entre las ideas que se me pasan por la cabeza; estaría perdida entre la multitud de ideas descabelladas; es más bien un carácter del desarrollo de la acción completa en su relación con la situación total; en tal sentido no es un acontecimiento antecedente que deba ser seleccionado en el flujo de los pensamientos; más bien pensaríamos en interrogar al conjunto de los gestos que constituyen la «vigilancia» considerada globalmente.

Tercer uso de la palabra intención: *la intención con la cual...* Este uso de la palabra intención es quizás el más significativo dada la diversidad de sus relaciones, no solamente con otras nociones sino con una diversidad de disciplinas; en efecto, la gramática de este concepto linda con algunos problemas de lógica, normalmente ligados a la ética, conocidos bajo el nombre de razonamiento práctico o de silogismo práctico, pero atañe también a la filosofía del espíritu en general. Entonces se considerarán las relaciones de esta noción con la lógica, la ética y la psicología.

Las implicaciones lógicas de la noción de *intención con la cual* resultan de la estructura discursiva de esta acepción de la palabra intención: hacer algo con la intención de...,

es *hacer p de forma que q*, o incluso es *procurar q al hacer p;* se observará que la articulación de dos proposiciones es un criterio seguro de la presencia de una intención; una acción sencilla —levantar el brazo— puede ser obligada, espontánea o voluntaria; al añadir *con objeto de*, y al mencionar la acción ulterior con objeto de la cual es la presente acción, se introduce en la semántica de la acción un segmento sintáctico que revela el carácter estratégico de la acción; a este carácter estratégico podrá incorporarse la posible formalización aportada por la teoría de la decisión y de los juegos; la formalización aparece entonces como la reformulación de un orden que está ahí cada vez que se hace una acción con una cierta intención[17]. Esta noción de «un orden de la acción» implica que cada enunciado que menciona la acción puede ser considerado, en su escala y rango, como significando una intención. E. Anscombe discute largamente un argumento complicado (a propósito): unos obreros bombean agua para hacerla subir a una casa habitada, pero unos saboteadores han envenenado el agua para eliminar así a sus adversarios políticos; si se pregunta: ¿qué hacen los obreros?, se puede dar una serie de respuestas A, B, C, D; mueven los brazos al compás, hacen funcionar la bomba, llenan la cisterna, envenenan a los habitantes; estas descripciones tomadas por separado son un informe verdadero e igualmente adaptado a la pregunta: ¿qué hace usted?, pero son enunciados encadenados de tal forma que hacer A es hacer B, etc., lo que verifica a B verifica a A; hay por tanto una acción y cuatro descripciones: lo que autoriza a decir tanto que hay una intención como que hay cuatro intenciones. Pero, si se designa sólo la última del número de intención, esta es la acción en la que se actúa; «engloba» *(swallows)* a las otras que vuelven del porqué al cómo; esta jerarquización de las intenciones no es el único caso posible. A la cadena de las intenciones parciales pueden incorporarse intenciones adventicias: así, si un obrero se pone a llevar el ritmo del «God save the Queen» ¡mientras acciona la bomba! Se trata de

[17] Anscombe, E., *op. cit.*, § 42.

saber —anticipo la discusión ulterior con la fenomenología— si se evita enteramente cualquier recurso a un criterio intuitivo, privado, interior mediante semejante análisis lingüístico. Supongamos que alguien dijese: yo solamente bombeaba, no tenía la intención de matar, intentamos, como un juez de instrucción, diagnosticar su intención mediante un recorte de indicios entre su decir y su hacer, pero hay un momento en el que sólo el que hace puede decir cuál es su intención; es posible desenmascarar algunos falsos semblantes y excusas alegadas por un juego hábil de preguntas: el detective psicológico no penetra en lo que se ha llamado ya la «cosa conocida sin observación» (§ 28). ¿No es así como se sabe que se hace A, B, C con la intención de D, que se sabe lo que se hace, por qué se hace, cómo se hace?, a saber, ¿por un conocimiento sin observación? y este saber, ¿no es el referente privado del lenguaje público? Volveremos más tarde sobre estas dificultades.

Aquí es donde se combina el aspecto lógico con el asaspecto ético, mezclado con excesiva frecuencia en la discusiones sobre un razonamiento práctico; en efecto, el orden de las intenciones puede ser descrito como una relación de medios a fines; y en seguida la noción de fin cobra un tinte moral, y ello de dos formas: la ética plantea la cuestión de un fin último único. Partiendo de la observación de que toda cadena de razones se detiene en alguna parte, la ética plantea la cuestión de saber si todas las cadenas de razones ascienden al mismo punto. La filosofía del lenguaje ordinario nos invita a disociar los dos problemas: el del término provisional de todo razonamiento práctico, y el del término incondicionado de todas las cadenas de razones; sería un sofisma deducir, a partir de que todas las cadenas deben acabarse en alguna parte, la afirmación de que existe un punto único de donde proceden todas las cadenas. La cuestión de un fin último, único, es válida por otro modo de cuestionamiento, a saber, ético y filosófico. Pero la ética se articula con la noción de fin de una segunda manera: por medio de la idea del bien; así es como muchos comen-

taristas de Aristóteles han interpretado el silogismo práctico como un razonamiento ético en el que al menos una premisa contendría una obligación. Hay aquí un error: para E. Anscombe, el razonamiento práctico parte de «algo deseado» *(something wanted)* que ella llama un «carácter de deseabilidad», entendiendo por tal aquello «en tanto lo que» algo es deseado; dicho carácter de deseabilidad incluye tanto lo agradable como lo obligatorio. La amplitud de la esfera de la cosa deseada es tan grande como la esfera de las intenciones con que... La confusión entre el razonamiento práctico y el razonamiento ético tiene no obstante cierta razón de ser: un cierto uso del predicado *bueno* está ligado al carácter de deseabilidad; decir que algo es deseado es decir que es bueno, en un sentido de la palabra bueno rigurosamente correlativo de deseado. En este sentido hablaban de bien aparente Aristóteles y toda la tradición medieval; pero el tipo de bondad correlativa del carácter de deseabilidad no implica ninguna aprobación o desaprobación moral; implica sólo que un agente racional es capaz de invocar un carácter de deseabilidad y de introducirlo en un cálculo de medios proyectándolo como un fin provisional en su razonamiento práctico. La función del carácter de deseabilidad y del predicado bueno consiste en ofrecer un fin a la regresión indefinida de los medios a los fines y en dar por este medio un punto de partida al razonamiento práctico.

Con la noción de carácter de deseabilidad se dibuja otra frontera: no ya con la ética, sino con la psicología. La noción de carácter de deseabilidad provee un criterio de lo que se llama deseo y tal criterio excluye el que se reduzca el desear *(wanting)* a una simple impresión afectiva que se tendría como inefable. Lo propio de la noción de carácter de deseabilidad es hacer manifiesta la pertenencia del deseo al orden del lenguaje; lo deseable expresa la entrada de la energía pulsional en la esfera de la significación; los predicados bueno, malo, designan las clases de carácter en respuesta a la pregunta: ¿en calidad de que qué desea esto o aquello? ¿Qué le encuentra de bueno? Así se hace manifiesta la proximidad del deseo con el lenguaje. Puede responderse

esto: todos los motivos tienen algo en común, que «miran hacia atrás», o que «miran hacia adelante», que interpretan la acción o que la articulan en una cadena de medios y de fines; en todos los casos, la cosa que hay que hacer está situada a una cierta *distancia* de la acción inmediata *(Intention*, § 41). Esta distancia no lo es solamente en el espacio o en el tiempo, no representa sólo la red de obstáculos y de caminos, el caudal de las dificultades y de los medios que hay que atravesar: esta distancia se debe a la posibilidad de «considerar como»; por mi parte, hablaría de distancia fenomenológica para designar ese carácter del deseo que lo distingue de una simple impresión; en efecto, le da la dimensión intencional que sostiene al lenguaje; debido a tal carácter, el deseo es un «considerar...». La contrapartida lingüística de este carácter fenomenológico es ésta: deseando desear algo, desear algo es desear hacer algo y desear hacer es una parte del hacer (Melden). Este anclaje del deseo en el discurso permite lanzar un puente entre el análisis lingüístico y el tipo de psicología que en inglés se llama *philosophy of mind;* se encuentra aquí un carácter subrayado ya a propósito de los «motivos que interpretan»: siempre es posible argüir, exponer, clarificar, hacer inteligible. Lo que acabamos de denominar «distancia fenomenológica» es la condición de esa articulación de la fuerza y del sentido en la misma textura del deseo: gracias a esta conexión, el deseo puede figurar como un «motivo-atrás» o un «movimiento-adelante», entrar en una justificación o en una estrategia; el intervalo entonces es el intervalo de apreciación o el intervalo de cálculo; la razón argumental o calculadora supone que el deseo puede ser hablado. A este respecto «la intención con la que» de Anscombe, la «preferencia» de Aristóteles, el «imperativo hipotético» de Kant, en tanto que cálculo de habilidad, dicen lo mismo.

## IV El concepto de motivación: motivo y causa

Intención y motivo son nociones conexas; el motivo es motivo de una intención: esta relación es la que ha dado

lugar a los análisis más característicos del método de análisis lingüístico mediante el recurso constante a argumentos de carácter lógico. Todo el peso del análisis recae en la naturaleza de la conexión entre motivo e intención que la distingue de la relación de causa a efecto (al menos tal y como la ha consagrado la tradición humeana). La relación es tan estrecha que, en ciertos contextos, motivos e intenciones son indiscernibles, en concreto cuando la intención está explícita, como en ciertos ejemplos de E. Anscombe que implican motivos «que miran atrás». Por otra parte, la tendencia de los filósofos del análisis lingüístico a identificar el motivo con una razón de... tiende a anular la diferencia entre motivo e intención. Se puede decir sin embargo que incluso en los casos de extrema proximidad, intención y motivo se distinguen en el hecho de que no responden a la misma pregunta: la intención responde a la pregunta *qué*, ¿qué hace? Sirve por tanto para identificar, para nombrar, para denotar la acción (lo que se denomina ordinariamente su objeto, su proyecto); el motivo responde a la pregunta *¿por qué?* Tiene, por tanto, una función de explicación; pero la explicación, lo hemos visto, al menos en los contextos en los que motivo significa razón, consiste en hacer claro, en hacer inteligible, en hacer comprender. Por tanto es bajo la condición de la reducción del motivo a una razón de... y de la explicación a una interpretación, como la noción de motivo aparece separada de la de causa por un «abismo lógico»; clasificar algo como motivo es excluir que se lo clasifique como causa y es exigir que se lo clasifique como razón de... Tal es el argumento, repetido de múltiples maneras, que se encuentra en Melden[18], R. I. Peters[19] y otros. El argumento es «lógico» en cuanto que la relación de una acción con su motivo es irreducible a la relación causal cuyos rasgos principales recordamos aquí una vez más: la relación causal es una relación contingente

[18] Melden, A. I., cfr. nota 10.

[19] Peters, R. I., *The Concept of Motivation*, Londres, Routledge and Kegan, 1958; trad. franc., *Le Concept de Motivation*, trad. de Hélène Constantini, París, E.S.F., 1973, 134 págs., en 8.º.

en el sentido de que la causa y el efecto pueden ser identificados por separado y de que la causa puede ser comprendida sin que se mencione su capacidad de producir tal o cual efecto. Un motivo, por el contrario, es un motivo de: la íntima conexión constituida por la motivación es exclusiva de la conexión externa y contingente de la causalidad. Así, estos autores hablan de la «fuerza lógica», de la «conexión motivacional», de la «incoherencia lógica que constituiría el tratar el motivo como una causa».

Según estos autores, esta confusión lógica ha infectado todos los capítulos de la psicología y ha sido extremada tanto por la tradición cartesiana y lockiana como por la tradición behaviorista; en los primeros se busca una entidad mental en posición de antecedente; en los segundos, se reconstruye el esquema estímulo-respuesta sobre un modelo causal. Demoler esta ilusión es volver a la gramática implícita de la expresión, es decir, a las reglas del uso a las que nos vemos obligados *(comitted)* por el solo hecho de que hemos recurrido a ellas. Basta pues con reconstruir correctamente la gramática de esta expresión para disipar la ilusión. Así se dirá que la volición es un *willing*, un *willing this or that;* la relación entre *willing y willed* es de una naturaleza distinta a la relación volición-movimiento; el carácter íntimo de la conexión aparece claramente cuando se considera que la volición no precede al movimiento, hace que la acción sea tal o cual (de ahí la ventaja de los adjetivos o de las expresiones adverbiales: intencional, intencionalmente). La volición es un hecho contemporáneo de la acción misma, no es otro acontecimiento como en las leyes de choque; no aporta ningún rasgo adicional, es lógicamente idéntica a la acción que nombra. A este respecto, el *porqué* de la explicación no hace sino desarrollar el *qué* de la denominación. Es lo que dicen estos autores cuando entienden la motivación como una interpretación: es una manera de caracterizar, de considerar como, de situar la acción a la luz de tal o cual idea; es en este sentido como el motivo explica el movimiento al informar sobre su sentido.

Señalo aquí la gran proximidad de este análisis con cier-

tos usos de la palabra comprender e interpretar procedentes de la tradición hermenéutica alemana, el *verstehen* y el *auslegen* de Heidegger consisten también en considerar como; este parentesco no es sorprendente en la medida en que la acción puede ser tratada como un texto y la interpretación por motivos como una lectura; relacionar una intención con un conjunto de motivos es como interpretar una parte de un texto por su contexto: «The explanation of the action given by the statement of the motive of intentions provides us a better understanding of the action itself by placing it in its apropiate context» (Melden), (cfr. la noción de orden introducida por E. Anscombe en el § 43 de *Intention*, para dar cuenta del encadenamiento de la intención en la perspectiva de la intención con la que se hace algo). Como en el caso de la explicación del texto, se buscan motivos cuando, por una razón u otra, la acción parece extraña, incomprensible, incluso absurda; la explicación es entonces la condición para identificar y nombrar correctamente la acción: en cualquier caso, es la condición de una caracterización ulterior.

Esta función de la motivación, como aquello que hace a la acción inteligible, es la condición de cualquier proceso ético; entre las formas de hacer una acción inteligible, juega un papel esencial la relación con unas normas; la «razón de» ya no es entonces solamente algo que explica, sino que legitima; se trata de saber si es posible interpretar la acción sin legitimarla y si hay interpretaciones éticamente neutras; cualquiera que sea la inteligibilidad implicada por la motivación es al mismo tiempo la posibilidad que tiene la acción de poder ser aprobada o desaprobada; como se verá en el apartado 4 con la noción de imputación, la adjunción de caracteres éticos, incluso jurídicos, aleja definitivamente la motivación de la causalidad.

Pero si el análisis lingüístico triunfa fácilmente en el caso en que un motivo es una razón de..., su argumentación resulta menos decisiva cuando se llega a la consideración del deseo: el querer oponer motivo a causa impide, en mi opinión, al análisis lingüístico reconocer un rasgo funda-

mental de la motivación, a saber, que liga una cierta idea de *fuerza* con una cierta idea de *sentido*. El análisis lingüístico tiende a eliminar la fuerza del deseo y a no considerar lo que tiene lugar en el lenguaje, a saber, precisamente el sentido; es por lo que la noción de deseo parece siempre desprovista de su energía y reducida a un simple verbal.

Así es como el análisis del *wanting* se hace sobre el mismo modelo que el de la volición y por una especie de expansión o de simetría. Así se dirá que el deseo no es una impresión o un estado, que no es una tensión o una fuerza, sino que, de acuerdo con la gramática propia de la palabra *wanting*, el deseo sólo puede ser nombrado de acuerdo con *eso* hacia *lo que* tiende, es decir, la acción misma; la mala gramática de la palabra deseo, tratada como sustantivo, tiende a hacer de la impresión o de la tensión un acontecimiento interior lógicamente distinto de la acción mencionada en el lenguaje público; reelaboremos por tanto esta mala gramática y digamos: *wanting is wanting to do, to get*. Cierto que el deseo puede ser rechazado o prohibido, o impedido, pero, incluso entonces, no puede ser comprendido «*in logical independance to doing*» (Melden). En todos los casos hay un «*logical involvement of desiring with doing*», o incluso, «*wanting a thing logically implies to get is*». *Logically* significa en nuestra lengua, *wanting* y *doing* se pertenecen mutuamente; es de acuerdo con una cadena lógica de implicaciones como se pasa de *wanting* a *wanting to do*, a *trying to do*, y a *doing*.

Este análisis está justificado en la medida en que el deseo llega a aflorar en alguna forma en lo que llamaré el «campo de motivación» que hace comparables a todos los motivos entre sí; la motivación es precisamente tal comparabilidad de cosas tan diferentes como un deber y un deseo. La motivación significa la posibilidad de explicar en el sentido de hacer claro, argumentar, legitimar; no es dudoso que el deseo satisfaga hasta un cierto punto esta exigencia en la medida en que presenta lo que E. Anscombe llama un carácter de deseabilidad; el deseo por consiguiente no es solamente una fuerza, sino sentido; podemos «make sense

of our desires», lo que es muy diferente de decir cómo se ha producido. Si además apadimos que el carácter de deseabilidad es indistinto del «bien aparente», entonces el carácter de deseabilidad es no sólo la condición del deseo de poder ser dicho, sino además de poder ser apreciado, y por eso mismo, comparado en el campo de motivación con todos los otros motivos desde el punto de vista del valor.

Por tanto no diré que este análisis sea falso, pero sí que es incompleto; en efecto, ¿por qué tenemos la tentación tan fuerte de tratar los motivos como causas? Nuestros autores acusan sólo al abuso de la razón teórica que tiende a objetivar todas las cosas, a tratarlas de un modo contemplativo y por consiguiente a no reconocer sino hechos y causas, pero no acciones, a los agentes y sus motivos; es preciso entonces, dicen, restaurar el deseo como una categoría de la razón práctica y al agente como el que actúa por razones a causa de los deseos que tiene; el deseo implica un mundo práctico, donde las mismas cosas no son sólo realidades que haya que percibir, sino ocasiones, caminos y obstáculos para la acción. Esta puntualización es perfectamente legítima; pero es posible preguntarse si el mundo práctico se reduce al mundo de la acción y si no falta la dimensión de la pasividad y por tanto de la fuerza padecida. En efecto, ¿no hay en nuestra experiencia de la motivación algo que nos incita e incluso nos exige identificar, en ciertos contextos, motivo y causa? Los contextos en los cuales la respuesta por un motivo es inseparable de la respuesta por una causa son aquellos en los cuales hacemos legítimamente la pregunta: ¿qué le ha conducido a..., qué le ha inclinado a..., qué le ha forzado a...? La respuesta no enuncia ni un antecedente en el sentido de la causa humeana, ni una razón de... (en el sentido que acabamos de decir), sino algo como una disposición a..., una tendencia; este carácter disposicional parece bastante esencial para la realización *wanting-doing* que no podríamos reducir a la justificación que diese un agente sencillamente razonable; ¡pues precisamente dicho agente no tendría deseos! Me situaré por tanto más bien del lado

de los autores que hoy cuestionan esta oposición demasiado simple entre motivos y causas.

En primer lugar la discusión puede situarse en el mismo terreno del *discurso ordinario;* el uso de la palabra *causa* es extremadamente complejo y, como se verá en el capítulo IV, solidario de la noción de agente; incluso hay empleos de la causalidad indiscernibles de la idea de responsabilidad; el prestigio del modelo humeano (antecedente causal sin conexión lógica con su consecuente) ha impedido reconocer el caso en que motivo y causa son indiscernibles, a saber, todos aquellos en los que se expresa la vieja idea de eficiencia y disposición, que la revolución galileana desterró de la física, pero que precisamente tiene su lugar de origen, su tierra natal, en la experiencia del deseo. El sentido del motivo no se agota al reformularlo en términos de razón de...; el motivo es también una causa en el sentido de que responde al mismo tiempo a la pregunta: *¿cómo* se ha producido eso? La pregunta *¿qué* le ha llevado..., qué le ha empujado a...? es perfectamente inteligible como pregunta sobre la acción y no sobre el movimiento: incluso es en este «aspecto disposicional» donde se incorpora la posibilidad de prever y la de dominar, hasta de manipular la acción: «hacer de forma que X haga...» supone que el motivo es también lo que empuja a... Un aspecto de la causalidad se pone así al desnudo en la explicación de la acción; desear es estar dispuesto a...; este rasgo no es reconocido ni en la noción de causa como antecedente constante, ni en la de motivo como razón de...; los post-wittgenstianos triunfan fácilmente sobre la asimilación de esta disposición a un antecedente constante; su lucha resulta muy eficaz contra las «impresiones», las «descripciones ostensivas privadas» y contra cualquier especie de «mobiliario mental», tan quimérico en la teoría de la acción como en la teoría de la sensación; pero se equivocan completamente cuando reducen la fuerza disposicional a una razón de... En realidad, los factores motivacionales *explican*, en el sentido fuerte de *dar cuenta de*, el acontecimiento, sin que no obstante se trate de un antecedente causal; es el lenguaje de la fuerza disposi-

cional. Hay ahí una forma de explicación implícita a la lógica de dicho lenguaje; no es posible mencionar un deseo sin decir a lo que dispone.

Esta coincidencia en un punto de nuestra experiencia entre motivo y causa, tiene otra huella en el lenguaje ordinario, no solamente en la coincidencia entre el porqué y el cómo, en ciertos contextos, sino en la coincidencia entre el objeto y la causa, en otros contextos; este último contexto es el que caracteriza al lenguaje de la emoción; el objeto del miedo es también lo que mueve, se está asustado de... y asustado por...; desde el punto de vista lingüístico, es el rasgo específico de la emoción el que su objeto sea su causa y recíprocamente; de un modo más general, dicho rasgo es característico de la *afección*, en el sentido antiguo de la palabra. Esta superposición del lenguaje de la causalidad apunta hacia esa región de nuestra experiencia en la que, por el cuerpo o mejor la carne, nuestra existencia está arraigada en la naturaleza. Este confín de lo natural y de lo cultural, de la fuerza y del sentido, es el deseo; finalmente, es el status del cuerpo propio, en la frontera de la causalidad natural y de la motivación, lo que funda la continuidad entre causa y motivo.

El mismo debate puede ser llevado desde el plano del discurso ordinario al nivel epistemológico. Charles Taylor, en *The Explanation of behaviour*[20] ha mostrado que, al rasgo fenomenológico que acabamos de caracterizar mediante el adjetivo disposicional le corresponde un tipo de explicación que es la explicación *teleológica*, cuya función es precisamente unir *fin* y *causa* en la noción de disposición. Lo esencial de la explicación teleológica consiste en esto: un individuo está inclinado en una dirección: su fin es lo que lo mueve; ahora bien, la explicación teleológica también se opone a la conexión contingente de la causalidad humeana; no obstante, todavía es una explicación causal; explicarla por el fin es decir también cómo se han producido la conducta o el comportamiento.

[20] Taylor, Charles, cfr. nota 6.

Este debate nos lleva pues en una dirección muy diferente del punto de partida; nos vemos invitados a buscar no lo que se opone a la idea de causa, sino un carácter de la causalidad conveniente para cierto tipo de agentes.

¿Qué es una explicación teleológica? Es lo que permite pensar «disposición a». Es una explicación en la cual el orden (o la configuración) es a su vez un factor en su propia producción (Charles Taylor, *op. cit.*, pág. 5), es una orden «self-imposed». No son las condiciones antecedentes las que explican, sino el orden mismo que producen estas condiciones. Decir que un acontecimiento sucede porque está visto como fin, es decir que las condiciones que lo han producido son las requeridas para producir su fin o, para citar a Charles Taylor:

> La condición de aparición del acontecimiento es que se realice un estado de cosas tal que conducirá al fin en cuestión, o tal que dicho acontecimiento sea requerido para conducir a ese fin.

Lo que obscurece este debate es que el carácter de la explicación teleológica es desconocido; en él se ve ordinariamente algo distinto a la forma de una ley, a saber, el tipo de ley que vale para ese sistema. Esto ocurre si se ve en él un recurso a una entidad oculta, *virtus dormitiva*, u otra. La explicación teleológica enuncia simplemente la ley en función de la cual se reconoce la aparición de un acontecimiento como dependiente de otro acontecimiento que tiene como carácter ser requerido para algún fin. No es por tanto un «inobservable», sino la descripción de un estado de sistema. Así: decir que un animal acecha a su presa, es decir que el tipo de acción descrita como acecho es la acción, en su repertorio de comportamientos disponibles, requerida para satisfacer su hambre. El hecho de que el estado del sistema y su entorno sea tal que requiere un acontecimiento dado (tal comportamiento, en este caso el acecho) para que se produzca un cierto resultado, es perfectamente observable; igualmente también el hecho de pue esta condición antecedente sea válida puede ser establecido independiente-

mente de la prueba material producida por el mismo acontecimiento. También es una verdadera causa: es identificable por separado: permite predecir; permite actuar sobre..., controlar. Y sin embargo, no se postula ninguna entidad anterior; se dice sólo que, para un acontecimiento, el hecho de ser requerido para un fin dado es una condición suficiente de la aparición de tal acontecimiento. No es un rasgo separado, sino un rasgo de todo el sistema, que tiende naturalmente hacia un cierto fin o resultado. De ahí la idea de tendencia natural, que comprendemos perfectamente como distinta de la de accidente ciego, lo que sería la conexión contingente entre dos acontecimientos; el principio subyacente a las leyes por las cuales se explica la conducta es a su vez una tendencia a producir dicho orden. Entonces será tarea de la filosofía el establecer la correlación entre los rasgos descriptivos, que se han caracterizado más arriba por la noción de disposición, y la forma de ley, que ha hecho aparecer el análisis epistemológico en el plano de la explicación.

Entre lenguaje y explicación aparece entonces una correlación interesante válida en ambos sentidos. En un primer sentido, la forma de explicación teleológica es el sentido implícito de la explicación de la acción por disposiciones; en este sentido se puede hablar de una deducción trascendental de la explicación teleológica a partir del carácter del discurso ordinario que hace posible tal explicación. Clasificar una acción como intencional es decir por qué tipo de ley debe ser explicada y al mismo tiempo excluir *(rule out)* un cierto tipo de explicación; dicho de otra forma, es decidir la forma de ley que rige la acción y al mismo tiempo excluir que sea una ley mecánica; en este caso coinciden describir y explicar; la clase descriptiva es lo mismo que el estilo de explicación: la pregunta *qué* se efectúa en la pregunta *por qué;* un enunciado por el fin equivale a descripción; la explicación es una redescripción por el fin en vista de que. La epistemología de la causalidad teleológica es así la explicación del carácter no-delimitable del lenguaje ordinario. Pero, a la inversa, si la explicación

teleológica explicita la forma implícita a la descripción del discurso ordinario (dirección hacia, disposición a...), en contrapartida, éste añade a la forma de explicación la referencia a un carácter fenomenológico de la experiencia de la acción, carácter que no está contenido en la forma (que, en tanto tal, se reduce a la ley de un sistema); es por lo que hay más en la descripción fenomenológica que en la explicación teleológica; a la noción general de la explicación por un fin, la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente capaz de reconocerse como el sujeto de sus actos; la experiencia aquí no es sólo la aplicación de la ley; la especifica, designando el núcleo intencional de una acción conscientemente orientada[21].

## V La acción y su agente

Todos los términos de la red convergen aquí: acción, intención, motivación, por último agente. *a*) La acción es «de mí», depende de mí; está en el poder del agente; *b*) por otra parte, la intención se comprende como intención de alguien; decidir es decidirse a...; *c*) por último el motivo remite también a la noción de agente: ¿qué es lo que ha llevado a A a hacer X? ¿Cuál es la razón de que yo? ¿Por qué yo he? Esta última conexión con la motivación sitúa la cuestión del agente en el campo del debate causa-motivo. El agente es una especie de causa, y una extraña causa, ya que pone fin a la búsqueda de la causa. ¿Quién ha hecho eso? Un tal. Un punto, es todo. Es importante por tanto comprender la palabra agente en función de toda la red. Por tanto no es en absoluto mediante la transferencia intuitiva dentro de otro psiquismo como se comprende lo que significa el

[21] Se unirá a esta discusión el artículo más reciente de Charles Taylor «Explaining Actions», en *Inquiry*, 1970, núm. 3; el de Donald Davidson «Actions, reasons and causes», 1963, en el volumen colectivo Allan White, *Philosophy of Action*, págs. 79-84. Véase también un importante capítulo sobre *Wants* y *Beliefs* tratados como tipos de cartas en el libro de Alvin I. Goldman *A Theory of Human Action*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1970.

sujeto de la acción. La palabra «agente» es co-significante con la intención y el deseo; de la misma forma entonces que hay que dar cuenta del lugar de las intenciones y de los deseos dentro de la red conceptual de nuestro lenguaje, así también hay que aprender a situar la palabra «agente» en esa red. El dominio de toda la red es semejante al aprendizaje de una lengua[22]. Es una competencia global y no el aprendizaje aislado de términos que tendrían en sí mismos sus significaciones en virtud de una correspondencia término a término con sus referentes; esta noción de competencia global acerca el aprendizaje de un juego del lenguaje al aprendizaje del lenguaje mismo: oír un sonido *como* significante, leer una frase *escrita* como un texto, ver tal línea del triángulo *como* su base. Así se aprende el juego de lenguaje de la acción en bloque; no se aprende el movimiento del alfil en el ajedrez sin aprender todo el juego; aunque la acción no es un juego entre otros, sino todo el juego completo, las acciones humanas constituyen progresivamente una única transacción:

> «It is in these transactions, in which by the training and the instruction we have received, we come to participate with others, that the explanation of the concepts of person and agent come ultimately to rest» (Melden, *op. cit.*, pág. 197).

a) *La relación agente-acción como referencia identificadora*

Asignar una acción a alguien es en primer lugar identificar al sujeto de la acción. La acción está ahí, ¿de quién es? ¿A quién pertenece? A tal y a cual, no a tal. Esta asignación es por tanto uno de los tipos de acto referencial que procede a una identificación singular de la que habla Strawson. Atribuir las acciones a agentes, es predicar esas acciones a uno de los tipos de «particulares de base», el que constituyen las personas. Decir que las acciones se predican de las personas y no de los cuerpos, es decir que los particulares de base que llamamos personas son irreducibles a esos

[22] Melden, A. I., *Free Action*, cfr. el capítulo XIII.

particulares de base que llamamos los cuerpos. Dicho de otra forma, en la posición del sujeto lógico, no es posible sustituir las expresiones que nombran a las personas por las expresiones que nombran a los cuerpos. Se nombra a la persona como sujeto *indivisible* (tal persona ha hecho tal cosa y no su mano) y como sujeto *idéntico* (el que ha hecho tal cosa es el mismo que ha hecho tal otra) y como sujeto *pre-identificable* (el que hizo eso ayer es el mismo que hoy lo justifica). Por tanto el agente es el tipo de sujeto lógico que es al mismo tiempo uno de los dos tipos de particulares de base para cualquier referencia identificadora. Por tanto es posible remitir al análisis de la noción del agente todo lo referente a la relación de la acción-predicado y del agente-sujeto: la posibilidad de designar mediante un *nombre propio* (Juan) o mediante una descripción definida (tal o cual) o mediante pronombres personales (yo, tú, él); en lo que se refiere más concretamente a los pronombres personales, la atribución de una acción a alguien no privilegió a ninguna de las personas; es sólo con los performativos como aparecerá la disimetría de las personas (cfr. el capítulo IV sobre performativos en primera persona). La relación sujeto-predicado todavía no se refiere al acto locucional (Austin) o al «propositional act» de Searle: más concretamente, la relación de la referencia con la predicación.

La identificación del autor con una acción no es un acto desdeñable; constituye incluso una operación muy complicada en determinadas circunstancias.

1) En el caso de las acciones simples o «básicas» (Danto). dicha atribución no constituye ningún problema. Yo no pregunto quién ha sonreído, quién ha movido el dedo. La acción es atribuida *inmediatamente* en virtud del valor de las acciones como signos indicativos (*Anzeige* de Husserl). Las acciones de base son expresiones gestuales que permiten una lectura inmediata del autor en su firma.

2) Son las acciones «complejas» las que constituyen un problema; entendemos por acciones complejas aquellas que producen efectos sobre cosas (desplazamiento, manipulación,

transformación, etc.). Es el sentido ordinario de actuar; se actúa sobre algo: se dice entonces que actuar es causar un cambio. En la medida en que una acción es idéntica a sus consecuencias se dice que el agente es el autor no solamente de sus gestos mediatos, sino de sus efectos más lejanos, la atribución entonces constituye un problema porque el autor ya no está en las consecuencias lejanas como lo está en su gesto inmediato. De alguna forma la acción se separa de su autor como la escritura separa el discurso de la palabra y le da un destino distinto de su autor; es por esto por lo que la pregunta «¿quién?» abre un problema real. ¿Son las consecuencias lejanas todavía la obra de fulanito? Es mediante un acto específico como se le asigna al autor una acción que se ha separado de él. El autor es el que tuvo la iniciativa, es decir, el que comenzó.

3) Una complicación suplementaria surge por el hecho de que la acción constituye no sólo una cadena de acciones individuales, sino también un entrelazamiento de acciones colectivas. Hay que distinguir entonces, en el orden del encabestramiento causal, lo que puede atribuirse a personas más que a cosas y distinguir las acciones de los acontecimientos. Una gran parte del juicio histórico consiste en atribuir los acontecimientos sobresalientes, en concreto, los grandes cambios (guerras, revoluciones, victorias, derrotas) a los hombres (cfr. Hegel para la distinción entre lo que ha sido hecho por el hombre y lo que le ha acontecido).

4) Por último, una última complicación, la atribución de una acción resulta más difícil por el hecho de que varios autores han concurrido en la misma acción global. ¿Cómo atribuir a cada uno su parte? Esta pregunta se vuelve importante cuando hay que repartir errores y designar distributivamente a los autores; en tal caso, atribuir es distribuir. Tenemos así: atribución inmediata, atribución mediata, atribución discriminadora, atribución distributiva.

b) *La relación agente-intención*

Asignar una acción a alguien es decir que él es el portador de la intención. Inversamente, la intención lleva la marca de la persona. Es lo que se quiere decir cuando se *imputa* la acción a alguien: se le atribuye la intención. Aquí es donde es tentador esclarecer el juicio de imputación por el juicio de responsabilidad bajo su forma moral, incluso jurídica. Es lo que propone Hart en un importante artículo[23]. Según el autor, para interpretar las proposiciones del lenguaje ordinario del tipo «él ha hecho esto», hay que relacionarlas con decisiones jurídicas por las que un juez establece que esto es un contrato válido, que esto es un crimen y no un asesinato. La transición entre las proposiciones del lenguaje ordinario sin un tinte moral o jurídico y las decisiones jurídicas está asegurada por proposiciones del lenguaje que reivindican, confieren, transfieren, reconocen, atribuyen derechos y que tienen la forma «esto es suyo, vuestro, mío».

Las decisiones jurídicas son consideradas entonces como paradigmas de las proposiciones del lenguaje ordinario. Revelan su carácter específico que consiste no en «describir» sino en «ascribir» *(describe vs. ascribe)*. Tal es pues la hipótesis de trabajo: hay que ir de las formas fuertes a las formas débiles, por tanto comenzar con los conceptos legales. Buscando un criterio de la ascripción, Hart se detiene en un carácter notable de los enunciados jurídicos: pueden ser cuestionados bien mediante hechos alegados, bien apelando a circunstancias que tienen el poder de debilitar, atenuar, incluso de anular, la reivindicación de un derecho o la acusación de un crimen. Hart llama «*to defeat*» al efecto sobre la reivindicación o la acusación, y llama «*defeasible*» al carácter del juicio legal de ser susceptible de este tipo de cuestionamiento y de fracaso; lo que le lleva a decir que las acciones susceptibles de ser «ascritas» son también

[23] Hart, H. L. A., «The Ascription of Responsability and Rights», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres (49), 1948, págs. 171-194.

las que son susceptibles de ser «*defaites*», invalidadas, abrogadas.

Uno puede verse sorprendido por el hecho de ver erigido en criterio lo que sólo parecía ser un carácter secundario del juicio legal. Hart combate dos prejuicios que se oponen a la promoción de la invalidación al rango de criterio. En primer lugar, nos engañamos en lo tocante a la naturaleza del mismo razonamiento jurídico; de buena gana se le tiene por una simple subsunción de un caso particular bajo una regla general que sólo requeriría el reconocimiento de las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de la regla general; el juicio legal es en realidad una *interpretación*, que busca qué casos anteriores son los más próximos al caso nuevo, que establece el haz de precedentes, e identifica la *ratio dicendi* que resulta de estos casos semejantes. A esta interpretación se debe el examen de las cláusulas de nulidad. En efecto, un concepto legal no es definido sólo por la especificación de las condiciones necesarias y suficientes, sino también por la consideración de la lista de las excepciones o de los casos negativos. Así, en el contrato, no basta con que haya dos partes, la oferta de una y la aceptación de otra, etc., todas estas proposiciones valen «a menos que» *(unless)* no valga tal o cual de las circunstancias que invalidan el contrato; dichas circunstancias son enumerables. Así el carácter de poder ser invalidado no es secundario. Es la piedra de toque del razonamiento y del mismo juicio legal. Es por lo que Hart llega hasta el punto de identificar la posibilidad de ascribir con la posibilidad de invalidar.

Hart denuncia un segundo prejuicio: nos sentimos inclinados a pensar que la lista de las cláusulas de invalidación, que es heterogénea, incluso heteróclita, designa, bajo una forma negativa dispersa, la ausencia de un factor positivo central, como la información completa, la intención expresa, la voluntad firme; la cláusula de invalidación *(defense)* se apoyaría en la evidencia de la ausencia de un factor llamado «consentimiento verdadero» en el caso del contrato, «intención culpable» *(mens rea)* en el caso del crimen *(actus*

*reus)*. Si se diese el caso, la ascripción de la responsabilidad sería idéntica a la descripción de dicho factor mental. Hart comparte, junto con muchos otros filósofos que hemos encontrado, la convicción de que dicho factor mental es un mito. A partir de ahí, los criterios de invalidación no pueden derivar de la evidencia de la ausencia de un factor semejante. Por el contrario, hablar de tal factor es una forma abreviada de decir que las excepciones no se aplican al caso considerado; pero entonces esto ya no es una descripción sino una decisión; la decisión de que las cláusulas de invalidación no cuentan en el caso considerado. A partir de ahí, la ascripción de responsabilidad descansa «en los múltiples criterios o razones susceptibles de invalidar la alegación de responsabilidad». El carácter voluntario no tiene ninguna fuerza positiva en cuanto tal: sirve para excluir el haz heterógeneo de casos tales como coacción física, amenaza, accidente, error, etc., y no para designar un estado mental. El criterio de la ascripción de responsabilidad es la admisión o no de las cláusulas de invalidez. Por estas dos razones la decisión judicial es una decisión: esto es un contrato válido, esto es un crimen; como tal, esta decisión no es verdadera o falsa, sino buena o mala.

El segundo argumento no me parece decisivo: la intención no necesita ser un hecho mental para ser un carácter positivo de la acción. Tenderé a decir que sólo para el juicio legal, que no tiene que sondear los riñones y los corazones, el concepto de intención se reduce a la ausencia de las cláusulas de invalidación y no la cláusula de invalidación a la ausencia de una cosa mental, la intención.

¿Hasta qué punto es la llave de las proposiciones de acción la decisión judicial implicada en la ascripción legal de responsabilidad? Esto es relativamente fácil de demostrar en el caso de expresiones tales como «esto es mío», «esto es suyo»: estas proposiciones no dan cuenta de nada, sino que reconocen un derecho. Son pues decisiones. ¿Qué ocurre ahora con las frases del tipo «él ha hecho esto»? ¿Es cierto que son fundamentalmente ascriptivas e invalidables? El argumento se apoya en el parentesco entre «esto es suyo,

tuyo, mío» y «esta acción es suya, tuya, mía». De nuevo el punto del argumento aparece cuando Hart ve en esta asimilación a la decisión judicial la réplica apropiada a la alegación de un acontecimiento mental representado como causa psíquica y enunciado en una frase descriptiva. Decir «él lo ha golpeado» es ascribir la responsabilidad de un acto en virtud de conceptos sociales dependientes lógicamente de reglas de conducta reconocidas. Esta frase presenta la misma mezcla de ley y de hecho; se la puede desafiar e invalidar. La invalidación no es el signo de la ausencia de un suceso psíquico; al contrario, la alegación de un factor llamado intención debe ser interpretado a la luz de las excusas: ¿cubren estas el caso o no? El sentimiento de haber podido actuar de otra forma no es un criterio distinto de la enumeración precisa de las excusas.

El punto difícil de la teoría es evidentemente la extensión de los caracteres de la decisión judicial a las frases del tipo «A ha hecho X». Pitcher, en su artículo «Hart on Action and Responsability»[24], objeta que esta extensión supone que en tales frases se imputa una responsabilidad. Ahora bien, sigue diciendo, decir que alguien es responsable, bien de ejecutar una tarea, un trabajo, una obligación, bien de cuidar de lo que está a su cargo, bien de aceptar las consecuencias de lo que ha hecho, es decir que merece una censura o un castigo. Ser responsable es ser censurable o castigable; sólo las acciones tenidas por malas lo son, es decir, las acciones enunciadas en «verbos de condena»; de tales acciones sólo es legítimo decir, con Hart, que puede invalidarse el cargo; pero es preciso que primero sean censurables.

Por su parte, P. Geach, en un artículo «Ascriptivism»[25], se niega a ver en la ascripción una solución alternativa a la descripción y a la posición de una causalidad. El ascriptivismo resulta, según él, de dos presuposiciones erróneas:

---

[24] Pitcher, G., «Hart on Action and Responsability», en *Philosophical Review*, Nueva York (69), 1960, núm. 2, págs. 226-235.

[25] Geach, Peter Th., «Ascriptivism», en *Philosophical Review*, Nueva York (69), 1960, núm. 2, págs. 221-225.

por una parte, una lamentable tendencia de la filosofía moderna a perder de vista los problemas de predicación (esto es P) en favor de los problemas de decisión (yo llamo a esto P); por otra parte, la adopción de la causalidad humeana como único modelo de la causalidad:

> Ascribir un acto a un agente es una descripción causal del acto. Incluso aquí son casos paradigmáticos de enunciados de causalidad, como en griego el parentesco entre «aitos» y «aitia» lo recuerda.

¿No es entonces preferible volverse hacia un concepto no-humeano de causalidad (investigate non humian ideas of casuality?).

John Feinberg en su artículo «Action and responsability»[26] resiste a tal asalto de objeciones. Reformula en sus propios términos el criterio de invalidación de las frases que se refieren a acciones culpables y busca una transición legítima entre las «frases que se refieren a acciones culpables» (los verbos de condena de Pitcher que iban desde el crimen hasta los errores de cálculo y a los diversos fallos) y las «frases que se refieren a acciones normales». En el primer punto, admite con Hart que no se puede acusar a alguien más que de acciones culpables para las cuales puede haber excusas; puede ser *acusado* aquel que puede también ser *excusado*. Ser declarado responsable es haber agotado sus medios de defensa según los criterios sociales, morales y legales admitidos. Pero Feinberg intenta aislar de forma original el factor casi-judicial y encontrarle un sentido que haga plausible la extensión de la responsabilidad fuera de la esfera jurídica; lo que puede ser censurado es en primer lugar lo que puede ser «retenido contra» alguien *(can be charged to one)*, por tanto «registrado en algún informe» *(record)*. Por cierto que un *informe*, en el sentido formal está ligado a instituciones (escuela, empresa, banco, policía, etc.) que dan

[26] Feinberg, John, «Action and Responsability, en Alan White, *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxf. Univ. Press, 1968, págs. 95-119.

notas, puntos, unidades de crédito o el descrédito, de mérito o demérito, pero hay un equivalente no-formal del informe, es la reputación, base de la censura; denegar o invalidar una acusación, es probar que una acción no puede ser registrada, cargada en la cuenta moral de una persona.

Este análisis nos interesa en este preciso punto de nuestra investigación, porque la cuenta, el informe, caracterizan a la persona como un todo y a título de tal liga la acción con su sujeto:

> A person's faulty act is registrable only if it reveals what sort of a person he is some respect about which others have an interest in being informed.

Yo diría: lo que es registrable es lo que Aristóteles habría llamado una *hexis* (disposición adquirida, *habitus)* cuyo ejemplo o signo es dicha acción. Lo que podemos esperar de una persona son actos que den prueba de disposiciones adquiridas de este tipo.

¿Nos permite este análisis un acceso al sentido de las frases no-acusatorias? Lo que hace posible esta extensión son ciertos usos de la noción de responsabilidad en el lenguaje ordinario que no tienen nada que ver con la acusación, sino que se refieren a la causalidad. Es más, en ciertos usos, esta asignación de causalidad desborda el campo de la acción humana y se dirige a acontecimientos naturales; decimos que una baja de presión atmosférica en tal punto del globo es responsable de una tempestad en otro punto, que la chispa es responsable de un incendio: Feinberg habla en este sentido de ascripción de causalidad, de pura asignabilidad causal; este uso es legítimo porque es comprensible y tiene, si puede decirse, su gramática propia. En efecto, asignamos la causalidad en términos de responsabilidad cuando tomamos conciencia de eso que la asignación de una causa llama una especie de decisión: en efecto, dentro del abanico de los candidatos al título de causa, seleccionamos aquel que nos importa, nos interesa por una razón u otra, en general aquel sobre el que podemos actuar, sobre el que

se nos ocurre que podemos manejar o manipular. Por este tipo de causa es por las que se interesan las compañías de seguros o los historiadores de las guerras y las revoluciones; llamamos «causa» a aquella de las condiciones que es la más importante para un investigador dado. Ahora bien, es evidente que esta decisión depende de los intereses, de un nivel de conocimiento y por tanto de ignorancia, de un marco de inteligibilidad (lo que sigue queriendo decir inteligible para alguien).

A partir de ese momento, ¿no es posible comparar esa cláusula de la condición «manipulable» con la cláusula de invalidación de la acusación? Si acusar es suscitar un recurso —medios de defensa—, asignar una causa es invitar a una defensa en favor de otros candidatos a la causalidad.

El problema de ese uso de la palabra responsabilidad es que prueba demasiado; buscamos un sentido no-condenatorio de la responsabilidad de las acciones humanas y caemos en un sentido no-humano de la responsabilidad, válido para acciones *y* acontecimientos. ¿Será el concepto ordinario de responsabilidad ya demasiado estrecho, cuando va unido a la censura, ya demasiado amplio cuando cubre todas las asignaciones de causalidad tributarias de un juicio selectivo y relativas a algún interés? Si las acciones y los acontecimientos son así justificables de la misma asignación causal, ¿encontrará lugar la diferencia entre agente humano y causa natural dentro de una diferencia relativa a la naturaleza de los sujetos identificados? Aquí nos vemos remitidos a la primera función de la pregunta «¿quién?», a saber, a la identificación de un sujeto según el tipo de «particulares de base» que llamamos las *personas*.

Prosigamos el sumario.

Hay un segundo caso en el que se mezclan responsabilidad y causalidad: es el que nos interesa aquí; decimos que alguien es responsable de las consecuencias de sus actos; lo decimos de todas las acciones que tienen un grado de complejidad suficiente para poder distinguir fases (a, b, c, ..., n) o partes y considerar a la fase inicial causa de la fase terminal (en el sentido de la asignación de causalidad

considerada más arriba); puede describirse entonces la acción de dos maneras: se la puede describir como un todo y nombrarla como tal: se dice entonces «A ha hecho X» (matar); pero se puede describir también la acción nombrando solamente la parte inicial de la acción («a» = disparar un tiro) y llamar efecto a la parte terminal («n» = hacer morir); se dice entonces «a» ha causado «n» (causado la muerte); así la estructura compleja de la acción permite ascribir la responsabilidad en términos de causalidad; Feinberg habla de ascripción *of causal agency* para distinguirla de la ascripción *of simple agency* (mover el dedo, sonreír) en el caso en que la acción no implique ningún componente causal.

¿Qué ocurre con este ejemplo? Yo dudaría en hablar de responsabilidad en la ascripción *of simple agency;* en este caso, designar al autor es simplemente identificarlo. Ahora bien, si la ascripción *of causal agency* lleva más claramente la marca de la responsabilidad, ¿es a causa de la complicación causal que se introduce en la acción? Lo que nos remitiría de nuevo a la confusión anterior de la acción y del acontecimiento en la asignación causal simple. O bien, ¿no es porque la acción tiene sobre otros efectos que pueden ser útiles o perjudiciales, por lo que por tanto pueden ser achacados a alguien y finalmente alabados o censurados?

Tenemos así tres operaciones distintas: *a*) *seleccionar* una acción interesante entre los otros candidatos a la causalidad; *b*) *identificar* un «particular de base» como persona; *c*) *imputar* de culpa una acción. Cuando digo «A ha hecho X», hago las tres operaciones: *a*) las personas son causas interesantes; en el juego complejo de los acontecimientos, juegan un papel concreto; en la sinfonía causal son causas destacables; por tanto es posible actuar sobre ellas censurándolas o animándolas; se les puede poner impedimentos o refuerzos mediante adiestramiento, educación, amenaza y recompensa; *b*) por otra parte, las personas son sujetos de referencia específica, a saber, uno de los tipos de «particulares de base»; *c*) por último, las personas pueden ser acusadas y pueden excusarse. ¿Está presente este tercer rasgo? Diría

de buena gana: cuando no está explícito, está ahí en el grado cero. En este sentido tiene razón Hart: la ascripción de responsabilidad es siempre una acusación virtual, pero puede estar no-marcada (en el sentido en que emplean esta palabra los lingüistas). Toda acción puede tener efectos buenos o malos o neutralizados; pero neutro no significa privado de rasgos éticos.

En conclusión, se dice de alguien que ha «hecho» una cosa: *a*) si hay una causa destacable (en concreto, en el caso de las acciones complejas); *b*) si el autor es identificable (en el *agency* simple o complejo); *c*) si se le puede imputar la acción (si virtualmente ésta es censurable o loable).

Apéndice

# J. L. Austin: De los «si» y de los «puede»

Hay que volver a situar la tosca cuestión inicial: ¿los «puede» están constitucionalmente ligados a los «si» en el contexto de una discusión más amplia referente a la relación del agente con su poder *(Agency)*? La noción de *agency* le es tan esencial a la red de intersignificación de la acción como el término mismo de acción o el de intención o el de motivo o de disposición; pues la intención es la de *alguien*, el motivo es lo que conduce a *alguien* a hacer algo; por último el agente es el que puede responder a la pregunta: ¿quién ha hecho eso? mediante la respuesta: yo. Pero la identificación de un agente constituye un problema muy complicado desde el momento en que el agente no se «lee» inmediatamente en la expresión (no se pregunta quién ha sonreído, pero se pregunta quién ha roto el jarrón de Soissons).

## I El agente como objeto de referencia identificadora

En primer lugar se puede tratar el problema como un caso de referencia identificadora, a la manera de Strawson en *Individuals*[27]; en efecto, las personas son «particulares de base», es decir, requisitos últimos de identificación, con el mismo derecho que las cosas. Un agente es ese tipo de sujeto lógico portador de ciertos predicados (pensar, imaginar, etc.) que no pueden ser predicados del cuerpo; permanece idéntico en la variedad de sus actos; puede ser

[27] Strawson, P. F., *Individuals*, an Essay in Descriptive Methaphysics, Londres, Methuen, 1959, 255 págs., en 8.º.

reidentificado a lo largo del tiempo. Pertenecen de forma privilegiada a estos particulares de base los nombres propios y los pronombres. Las dificultades comienzan cuando hay que vérselas con acciones complejas que forman una cadena; hasta aquí se entiende la responsabilidad del agente. Otra fuente de complicación: en acciones colectivas o en «cuerpo» es difícil aislar la contribución de cada actor; una gran parte de los juicios históricos se refiere a la atribución de una responsabilidad individual en el curso de las acciones colectivas. A ello se añade el que la acción de los sujetos se entrelaza con los efectos de fuerzas, de estructuras y de instituciones anónimas; entonces resulta difícil decir hasta qué punto se les puede imputar la acción a unos agentes.

## II El agente como objeto de «ascripción» de derechos

Aquí es donde interviene un segundo estrato lógico. La atribución de una acción a un agente se parece con mucha frecuencia a la ascripción de un derecho en un juicio de forma jurídica. La tesis de Hart[28] es que las proposiciones de la forma «A ha hecho X», no son ni proposiciones descriptivas ni proposiciones prescriptivas, sino tipos de decisiones semejantes a aquellas mediante las cuales un juez establece que un contrato es válido o que tal acto es un crimen y no un asesinato.

Tal sería el status lógico de la ascripción. El criterio de la ascripción es que una pretensión puede ser cuestionada y anulada *(defeated);* le corresponde a toda decisión legal el poder ser así «derrotada» o anulada, y es mediante una decisión como se sella su suerte. Finalmente, alegar una intención tras un acto es decidir que las excepciones, excusas, etc., no se aplican a ese caso. Dicho de otra forma, la ascripción de una intención equivale al agotamiento de los procedimientos de invalidación. Ser acusado justamente es no tener ya excusas.

---

[28] Hart, H. L. A., cfr. nota 23.

¿Es verdad que todas las proposiciones de la forma «A ha hecho X» son ascriptivas en este sentido? El caso intermedio de la atribución de un derecho resulta interesante; ¿no se dice que tal acción es la suya de la misma manera que se dice que tal cosa es la suya? Sin embargo, se ha objetado (Pitcher[29], Geach[30]) que existen muchos casos de imputación de acción a un agente sin matiz moral o jurídico. El caso de los verbos no condenatorios es el más interesante a este respecto.

## III El agente como el que «puede»

Es en este nivel donde puede introducirse la identificación entre *agency* y poder. El poder de hacer no implica, efectivamente, ningún matiz ético. Richard Taylor, en *Action and Purpose*[31], argumenta que el concepto de *agency* constituye el concepto primitivo de causalidad, irreductible a la causalidad física: en efecto, la noción de *agency* no implica ninguna ley general (tal hombre ha prendido fuego a tal hoguera); no remite a acontecimientos dentro de una secuencia sin fin, sino a agentes dentro de un análisis finito; implica el poder de hacer, distinto de la sucesión regular; constituye una implicación interna irreductible a la contingencia lógica entre la causa y el efecto; por último, no es extensible al pasado, porque el pasado ha perdido su potencialidad.

Sin duda la dificultad estriba en probar que tal idea es primitiva. A todo lo más se puede probar que no es analizable en los términos de otros conceptos tales como la posibilidad lógica, la contingencia causal, la contingencia epistemológica o la capacidad física; o incluso que está

---

[29] Pitcher, G., cfr. nota 24.

[30] Geach, Peter I., cfr. nota 25.

[31] Taylor, Richard, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.

implicada por los otros términos de la red de la acción: ni proyecto ni motivo sin agente y sin *agency*.

Es en este punto donde interviene la discusión sobre el uso de los condicionales. En efecto es de destacar que es en el modo condicional (habría podido hacer de otra forma) como se expresa de ordinario nuestro poder. Además, el condicional parece ligado a una cláusula de la forma «si...»: si hubiese elegido, si hubiese querido; ¿se trata del mismo «si» que en la relación causal «si-entonces»?

G. E. Moore había propuesto una solución en el sexto capítulo de su *Ética*[32]. Combatiendo la antinomia kantiana de la libertad y el determinismo, y proponiéndose expresamente reconciliar libertarismo y determinismo, Moore se dedica a reformular la tesis y la antítesis en términos del lenguaje ordinario. «Yo podría», según él, no significa más que: «Yo habría hecho». En cuanto a la cláusula «si», no designa sino una de las causas consideradas en la antítesis; tesis y antítesis son entonces reconciliables.

## IV Austin: el condicional y el poder

Austin lleva a cabo su discusión en tres etapas:

1) Primera etapa: Niega que se pueda reformular el «habría podido» como «habría hecho», so pena de desdeñar la sensibilidad lingüística de nuestro discurso: «Hacemos una diferencia, cualquiera que sea finalmente.»

2) Segunda etapa: Austin discute que el «si» de «si yo hubiese elegido» sea el «si» de la condición causal; tenemos varios indicios de ello: el «si» de la condición causal: *a*) implica el derecho de escribir «si no *q*, entonces no *p*», y *b*) la imposibilidad de inferir: «incluso si no *p*, entonces *q*» o «*q simpliciter*». No ocurre lo mismo con el «si» de «si yo hubiese elegido»; *a*) de: «yo puedo, si elijo», puedo inferir:

[32] Moore, G. E., *Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1912, cfr. capítulo VI, páginas 122-137.

«que elija o no, yo puedo»; «yo puedo (a secas)»; *b*) de: «si yo no elijo» no se sigue: «yo no puedo». Por consiguiente, el «si» considerado no es el «si» de la condición causal. A este respecto, la gramática conoce muchos otros «si»: el de la duda, la vacilación, la estipulación. Ninguno de estos es el «si» de la condicionalidad.

3) Tercera etapa: De ninguna manera se exige suplir un «si» en todas las frases en «puede»; sólo cuando se construye el condicional como un indicativo pasado (ha podido) parece que el «si» debe ser suplido. La expresión del poder no exige en absoluto este tipo de suplencia.

Está clara la implicación filosófica de esta discusión aparentemente lingüística: permanece el abismo entre la tesis y la antítesis kantiana, que parecía poder colmar la cláusula «si» al precio de una reformulación en términos de condición causal. La elección alegada no es una causa de la capacidad alegada.

Una vez más, un claro análisis lingüístico hace saltar las articulaciones principales de la misma experiencia fenomenológica.

Capítulo III

# El análisis proposicional de los enunciados de acción

En el capítulo anterior aislamos el núcleo proposicional (referencia y predicado) de los enunciados de acción sin tener en cuenta su fuerza ilocucional: a saber, que la acción es comprobada, deseada, ordenada o proyectada. Dicha fuerza ilocucional es lo que a su vez vamos a aislar ahora.

En este caso, una vez más va a servirnos de guía el acto de discurso de Searle. Al final de este capítulo esperamos alcanzar el equivalente lingüístico de lo que fenomenológicamente es vivido como intención voluntaria y que se asienta en el lenguaje bajo la forma de declaración de intención. Por tanto, en lugar de dirigirnos directamente a lo «vivido privado», damos un rodeo por la expresión pública, pensando que las expresiones del lenguaje ordinario constituyen la huella en el lenguaje, el poso sedimentado en el tesoro lingüístico, operaciones propias.

## I Problemas de la tipología de los actos ilocucionales

La obra de Austin es un buen testimonio de la oscilación metodológica que reina en los análisis del lenguaje ordinario, cuando se trata de acometer el núcleo ilocucional. En efecto, primero el análisis se lleva a cabo dentro de una clara dicotomía: por una parte lo constatativo, por otra lo performativo; pero, en un segundo momento, al ponerse en funcionamiento esta simple oposición, el análisis tiende a perderse en una enumeración infinita. Sin duda esta oscila-

ción es característica de un método que «no despega el vuelo» y permanece a ras de los ejemplos. Esta misma oscilación suscitará la tentativa ulterior de estructurar la experiencia a partir de clases o de tipos construidos con mayor firmeza en un segundo nivel en una especie de metalenguaje del lenguaje ordinario. Por lo tanto consideremos primero la oscilación característica de un método «a ras de ejemplos».

*a*) La simple oposición entre constatativo y performativo, tal como se encuentra en las primeras conferencias de Austin, proporciona una dicotomía satisfactoria para la reflexión: un kantiano encuentra fácilmente aquí la distinción de lo teórico y lo práctico que subyace a la dualidad de las *Críticas*. Esta dualidad, que se expresa de diferentes formas (teórica y práctica, consideración y acción, ver, hacer, etc.) se apoya en este caso en una batería de criterios homogéneos ya citados más arriba:

> — lo constatativo puede ser verdadero o falso; lo performativo desventurado según que sean respetadas o no las reglas convencionales que constituyen su espacio de juego.
>
> — en lo constatativo, el sentido de la proposición no cambia con las personas (yo, tú, él come, corre, etcétera); en lo performativo, sólo la primera persona del singular da al verbo su fuerza de performativo. La simetría de las personas es pues característica de lo constatativo;
>
> — en lo constatativo, el decir es distinto del hacer, no cambia su objeto; en lo performativo, decir es hacer.

*b*) La sustitución, realizada por el mismo Austin en sus últimas conferencias, de la distinción entre ilocucional y constatativo introduce una complicación considerable en el problema; pues si lo constatativo se convierte en una de las figuras de lo ilocucional, ya no le corresponde a lo performativo un solo juego de lenguaje, sino más bien una plu-

ralidad de la que nada indica que sea cerrada; entonces se trata de saber en qué se convierte la unidad de lo práctico dentro de esta diseminación lingüística.

Esta diseminación era ya perceptible en los ejemplos de performativos; también estaba el ejemplo canónico de la promesa, pero igualmente había una serie de ejemplos discordantes: bautizo a este barco así y así, le nombro gobernador de Patagonia, etc.; los ejemplos parecen pues dispersar lo que los criterios unen. Esta primera impresión se ve confirmada por el análisis paralelo de E. Benvéniste[33]. E. Benvéniste reconoce solamente dos grupos de performativos explícitos: el de los declarativos yusivos, que a su vez lleva implícitas dos variedades: los yusivos propiamente dichos (ordeno que la población sea movilizada), y los declarativos (proclamo a tal elegido); estos últimos son actos de autoridad que emanan de un poder reconocido; el grupo de los enunciados que plantean un compromiso personal es ya diferente; el compromiso es relativo a la persona del locutor (yo juro, prometo, hago voto, me comprometo, etc.). En este caso, el enunciado coloca sobre aquel que se enuncia como yo, la realidad misma del juramento.

Así, aparece claramente la diversidad de lo performativo dentro de un análisis tan restrictivo como el de E. Benvéniste en relación con el de Austin.

Al pasar de la teoría de lo performativo a la de lo ilocucional, Austin multiplica los tipos con el peligro de una especie de ilimitación de la descripción. La dicotomía simple es sustituida por una clasificación provisional en cinco clases:

— los veredictivos o veredictos (modelo: veredicto de un jurado): apreciación, aprobación, desaprobación;

— los ejercitivos o decretos: ejercicio de un poder,

---

[33] Benvéniste, Emile, *Problèmes de Linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, 356 págs., cfr. capítulo XXII, «La Philosophie analytique et le langage», págs. 267-276.

de una fuerza, de una influencia; nombrar para un puesto, advertir, ordenar;

— los promisivos o compromisos: promesa, declaración de intención, abrazar una causa, etc.;

— los conductivos o actitudes (adopción de actitud): se lo agradezco, me arrepiento, etc.; estas enunciaciones establecen una relación entre el locutor y otra persona en el contexto de un comportamiento humano regulado;

— los expositivos o exposiciones: argumentar, conceder, admitir, responder; en suma, situarse en relación con un argumento.

Como se ve, el lenguaje propone distinciones afinadas que singularmente van más lejos que los huidizos matices de lo vivido, como si se hubiese cristalizado un arte del análisis en el lenguaje y se hubiese sedimentado en un discurso que podremos recuperar de forma apropiada, con el fin de dar cuenta de nuestros distintos objetivos intencionales. Pero, al mismo tiempo, podemos preguntarnos si el problema del discurso de la acción no se desvanece en distinciones sin fin.

## II El querer y las clases de performativos

Dejemos en suspenso esta dificultad de método y expresemos la fecundidad de esta aproximación lingüística para una descripción de lo que de ordinario se llama voluntad.

Si, en efecto, preguntamos a cuál de las clases corresponde lo que se llama querer, podemos sostener con todo derecho que las cinco clases designan un aspecto del querer o de la acción intencional.

El querer es una especie de veredicto por su carácter de estimación, de evaluación; el veredicto designa lo que se podría llamar el «opinar» del querer, o incluso, su momento judicial; igualmente, la metáfora del tribunal y del juez, así como la del *agora* y del poder político, acompaña

en Aristóteles a la psicología de la volición; nos la encontramos en toda la tradición medieval y cartesiana del *judicium;* de nuevo es ésta la que encontramos en la noción de *arbitrium*, de arbitrio y de libre albedrío; yo diría de buena gana que es el núcleo de aprobación del querer.

El querer es también una especie de decreto: manifiesta un poder, una potencia, un dominio; aquí la metáfora política de la voluntad sustituye a la metáfora judicial: dominio sobre sí, potencia de los contrarios, poder hacer; ¿no es la primera máxima de los estoicos distinguir lo que depende de mí de lo que no depende? Así es como con frecuencia se ha enfocado oblicuamente lo vivido del querer por interiorización de la orden, traspasado de la segunda a la primera persona; volveremos más adelante sobre esto con un instrumento lógico más afinado. Con el decreto es como las condiciones institucionales, incluso constitucionales, en cualquier caso convencionales, juegan el mayor rol; el ejercicio de la autoridad se lleva a cabo en el marco de reglas reconocidas; es por lo que las desventuras del decreto son numerosas según el tipo de regla violada. Sin embargo, el núcleo de sentido: «emitir una decisión en favor o en contra de un cierto curso de acción» es fácilmente reconocible: el decreto se añade entonces al veredicto como la instauración a la aprobación, o incluso como mandar a recomendar.

El querer es incluso una especie de compromiso: el locutor se sitúa en la obligación de hacer; se vincula; el rasgo común de los «comisivos» es cometer, comprometer al agente, implicarlo activamente, de forma tal que pueda reconocer la acción como suya e imputársela a sí mismo. La promesa es la forma expresa cuya forma implícita es la intención; es por lo que Austin sitúa la declaración de intención en el mismo grupo; el núcleo es la imputación cuyo tinte moral es evidente, por lo que él carga sobre sí las consecuencias, se reconoce el autor, en suma vuelve a ligar prácticamente la acción con el agente e identifica al agente con el locutor, es decir, consigo mismo.

La volición tiene incluso algo que ver con la clase de los

conductivos o conductas; y ello por su lado social; diré que el núcleo de sentido consiste en «tener en cuenta a otro»; a primera vista, es un grupo compuesto e incluso marginal (excusarse, felicitar, agradecer, desafiar), pero a lo largo de esta investigación mostraremos que la relación de voluntad a voluntad, en la lucha o la colaboración, es esencial para cualquier estrategia así como para cualquier entrada en institución; la acción es siempre una forma de comportarse en relación con otro, de regular el *juego* de uno a partir del del otro; la teoría de los juegos lo verificará incluso antes de cualquier reflexión ética y política; cualquier acción puede ser comparada con respecto a dos jugadores en una partida en la que hay ganancia o pérdida, o acuerdo. Así es como este cuarto grupo tiene un carácter complementario en relación con los anteriores: la conducta es, con respecto a otro, lo que el compromiso es con respecto a uno mismo; pero ambos son, según Donald Evans[34], auto-implicativos *(self involving)*.

¿Nos salimos del campo práctico con los expositivos? No, en la medida en que la acción intencional es la que puede justificarse con respecto a otro; y en la medida en que el motivo es una «razón de...» que se presta a argumento. Al exponer dicho motivo, exijo considerar mi acción *como* esto o aquello, trato de hacerla inteligible; en este sentido «dar razón de» (explicar) es una forma de exponer un punto de vista, de conducir un argumento, de clarificar razones para otro y para uno mismo.

Estos análisis son tan seductores como desconcertantes: seductores porque manifiestan lo que se podría llamar la sabiduría del lenguaje, el cual, si cabe decirse, sabe más que nosotros; es ese medio de articulación que previenen nuestras propias perspectivas. Desconcertantes, porque no parecen prestarse ni a una enumeración completa, ni siquiera a distinciones firmes; es el plano en el que el lenguaje no funciona por oposición, como en su función estructural y clasificatoria, todavía menos por oposición binaria, como

[34] Evans, Donald, *The Logic of Self involvment*.

lo demuestra la sustitución de la dicotomía inicial de lo performativo y lo constatativo por las cinco clases de actos ilocucionales; estamos aquí en el plano de las «semejanzas de familia», de las imbricaciones y de las intrusiones.

## III Las «reglas semánticas» que rigen los tipos ilocucionales

Este semi-fracaso confiere interés a un replanteamiento de los mismos problemas, pero con una perspectiva de mayor esquematización; en *Speech Act*, Searle intenta superar el impresionismo de Austin mediante un constructivismo más decidido; en lugar de limitarse a clasificaciones empíricas a ras del lenguaje ordinario, toma sus distancias y construye «modelos ideales», a la manera de Max Weber[35]: «sin abstracción y sin idealización, dice, no hay esquematización». Estos tipos, semi-a priori, semi-empíricos, son susceptibles de dominar hasta cierto punto la innumerable multitud de las figuras de actos ilocucionales; en efecto, si nos limitamos a una enumeración empírica, no hay razón para detenerse en cinco figuras; de la misma forma, la enumeración de Searle, cuando propone una, lo lleva más allá (cfr. en su libro *Speech Acts*, el cuadro de las págs. 65-66 que comprende al menos ocho clases sin que nada indique que se haya agotado el campo de los actos ilocucionales). De donde la necesidad de dominar el lenguaje ordinario por un metalenguaje; igualmente las cinco clases de Austin eran ya de un orden superior a los ejemplos que regían.

Lo que este constructivismo permite es la doble observación: de que los actos ilocucionales son ellos mismos comportamientos regidos por reglas, y de que estas reglas son, no reguladoras, sino constitutivas. Por tanto es posible tratar ejemplos en el nivel de su regulación y no de su manifestación; la idealización de que se trata aquí va pues en

[35] Weber, Max, *Idealized Models*, pág. 56.

el sentido de lo que es sugerido por la noción de comportamiento regulado. Al mismo tiempo, los ejemplos no son «anodinos», todos iguales; hay ejemplos tópicos *(full blown explicit)*, centrales, que ilustran el principio de construcción del tipo, y ejemplos marginales o ambiguos o mixtos, para tratar ulteriormente; el ejemplo central es el que corresponde al uso ordinario (cfr. G. Ryle, que distingue uso ordinario y uso del lenguaje ordinario).

La idea clave es que cada tipo está regido por una «condición esencial»; así, la condición esencial de la promesa es que la promesa *count as:* contraer la obligación de ejecutar la acción enunciada; la condición esencial es la «condición necesaria y suficiente para que el acto de la promesa haya sido realizado con éxito y no de forma defectuosa en la enunciación de una frase dada» (cfr. Searle, *op. cit.*, pág. 54). Detengámonos en la expresión «count as»: se impone el acercamiento con el método fenomenológico; la «regla constitutiva» *(op. cit.*, pág. 63) de Searle corresponde a lo que en Husserl se llama el *contenido* (poseedor) *de sentido* (Sinngehalt) y que es el corazón de la intención misma; es decir, lo que permite identificar la fuerza ilocucional de la promesa. También se puede enunciar en términos de intención esta condición esencial: el locutor «intends that», su enunciación lo pondrá en la obligación de hacer esto o aquello. Pero aquí intención no se entiende como introspección: está implicada semánticamente por el uso del discurso. Se tratará de saber si la fenomenología no se apoya, también ella, en la semántica del discurso, cuando pretende situar el «hecho» bajo la «esencia», como lo exige la primera sección de las *Ideas*. ¿No es en el discurso donde se constituye la esencia de lo vivido?, ¿y no está la intención que... ligada a una «apofántica» (teoría del juicio en sus enunciados) y no solamente a la introspección viva? Diré: es la *Wesensschau* husserliana la que está detrás del análisis semántico de las condiciones esenciales; pero en contrapartida, es el análisis semántico de la escuela de Oxford el que permite a la *Wesensschau* constituirse en la relación hecho-esencia. Volveremos sobre ello en el capítulo V.

Generalizando el ejemplo de la promesa, es posible remitir cada acto ilocucional a una «condición esencial» que lo distinga de cualquier otro (en el cuadro de las págs. 65-66 de *Speech Acts*, puede encontrarse la condición esencial de cada una de las clases de Searle).

A su vez, la condición esencial es el centro en torno al cual gravitan otros tipos de condiciones que junto con ella constituyen un sistema de correlación; de forma que estas condiciones constituyen «un conjunto de proposiciones tal que la conjunción de los miembros del conjunto lleva implícita la proposición de que un locutor ha hecho una promesa llevada a cabo y no defectuosa» *(op. cit.*, página 54). El conjunto de estas condiciones puede compararse a las reglas de un juego de ajedrez; en efecto es posible preguntarse cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que pueda decirse que se ha movido correctamente un caballo o puesto en jaque mate al adversario; la única diferencia reside en que en el ajedrez las reglas se aprenden antes del juego; en el lenguaje el juego es practicado antes de ser reflexionado en una formulación explícita.

Precisamente la investigación de este sistema de correlación entre reglas esenciales y reglas no esenciales es la parte más interesante del análisis de Searle: el todo constituye las «reglas semánticas» para el empleo de una fuerza ilocucional cualquiera.

a) *Primera correlación:* es la que pone en relación el tipo de un acto ilocucional con el del acto proposicional correspondiente; así, la fuerza ilocucional de la promesa exige, por parte de la estructura proposicional, que el contenido sea una acción futura del mismo locutor; lo que excluye que sea una cosa distinta de una acción, o que la acción sea en el pasado, que esté hecha por alguien distinto del locutor. Así, el objetivo de la fuerza ilocucional es solidario de ciertos rasgos de la propia proposición, más concretamente de su estructura predicativa; hay aquí un rasgo importante de conveniencia mutua entre el nivel proposicional y el nivel ilocucional. En el cuadro de Searle puede verse la

aplicación de esta regla para cada uno de los tipos considerados.

b) *Segunda correlación* (con frecuencia más débil que la anterior): pone en relación la condición «esencial» con las condiciones «preparatorias»; algunas son comunes a todos los actos ilocucionales (que la comunicación sea establecida y no impedida, que se recurra a la fuerza ilocucional haciendo abstracción de los efectos perlocucionales, etc.). Pero hay condiciones previas específicas; así, en la promesa: que el acto complazca al otro y que yo crea que el otro lo desea; así aparece un factor «mental» que va a precisarse con las otras condiciones consideradas más lejos. Además, la acción no debe caer por su peso, ser «obvia»; sigue siendo un factor mental: «yo creo que no es evidente que voy a hacer la cosa prometida» *(op. cit.*, pág. 59).

Estas condiciones preparatorias son capitales para las figuras volitivas consideradas por Austin; no puedo exigir una acción de otro si no creo que sea capaz de ello; no puedo ordenar una acción más que si estoy en una posición de autoridad; no puedo ordenarme a mí mismo más que si tengo el control de mí mismo; no puedo asertar si no tengo razón o prueba material, etc.

c) Aquellas condiciones preparatorias que se pueden llamar «psicológicas» nos conducen a una correlación importante entre la condición esencial (que hasta cierto punto se ha podido enunciar en términos no psicológicos: *count as)* y una condición que, en la promesa, se presenta como «condición de sinceridad», la cual es esencialmente psicológica. En efecto, ¿cuál es la diferencia entre una promesa sincera y una promesa insincera, sino que tengo la intención de? *S intends to do A (op. cit.*, pág. 60). Es de destacar que la palabra intención vuelve a surgir por segunda vez, aunque con una construcción ligeramenoe diferente; la condición esencial se enunciaba: S tiene la intención *que;* la condición psicológica se enuncia: S tiene la intención *de.* Estas construcciones diferentes designan por una parte la implicación lógica de un juego, por otra una disposición mental; diré: por una parte la intención verbal, por otra la intención

mental. Esta relación entre las dos formulaciones de la intención nos sitúa frente a la correlación de lo «semántico» y de lo «psíquico». Esta correlación expresa a la vez el anclaje de lo semántico en lo psíquico, pero por otra parte la subsunción de lo psíquico bajo lo semántico; gracias a esta condición es posible la reintroducción de «lo mental» en un análisis propiamente lingüístico; coordinándola con la condición esencial, la cual deriva del examen directo de la regla del juego.

Así se sitúa «el acto mental» dentro de cada uno de los actos ilocucionales; el examen del mismo cuadro hace aparecer en seguida que ese acto mental se enuncia alternativamente en un verbo de *deseo* o en un verbo de *creencia:* requerir es *desear* que otro haga algo; asertar, es *creer* que P; preguntar, es desear una información; dar las gracias, es *sentirse* agradecido respecto a alguien por algo; dar la opinión, es *creer* que otro sacará provecho de mi opinión; así, es el orden del *Belief* y del *wanting* lo que articula la intención de; encontramos aquí una observación hecha en el capítulo II sobre la relación entre intención y motivo; psicológicamente, la volición es una forma de deseo y lo querido un deseable. Pero, ¿en qué relación está con el lenguaje? Mientras que la condición esencial pertenece a lo que el locutor «dice» y las condiciones preparatorias a lo que implica, se puede decir que el acto mental está en la base de lo que el lenguaje «expresa» (Searle, *op. cit.*, página 66). En relación con un estado psicológico, «la ejecución del acto cuenta como expresión de ese estado psicológico» *(op. cit.*, pág. 65). Cada uno de los actos ilocucionales cuenta por una expresión: de un deseo, de una creencia, de un sentimiento.

d) Otra condición, aparentemente anodina, está cargada de sentido: no puedo prometer sin tener la intención de producir en el otro el reconocimiento de que mi enunciación tiene el sentido de colocarme en la obligación de hacer lo que digo. He aquí un nuevo sentido de: tener la intención de; a saber, la intención de que mi intención sea reconocida por lo que es; tocamos aquí una dimensión de la significación que Paul Grice ha subrayado en el importante artículo

sobre el *meaning*[36]: el autor opone a la «significación natural» (la nube significa lluvia, las manchas significan la rubeola) la «significación no-natural» por la cual el locutor intenta producir algún efecto en el interlocutor por medio del reconocimiento de dicha intención. Así, intención y significación están ligadas en el sentido de que la intención no es solamente lo que ha dicho Frege, a saber, el sentido objetivo, sino el sentido intersubjetivo ligado al reconocimiento por el otro de lo que es la intención. Hay ahí, dicho sea de paso, un buen criterio para distinguir lo ilocucional de lo perlocucional: lo que se hace *al* (in) decir esto o aquello se distingue de lo que se hace por el *hecho* (by) de que se diga esto o aquello, como se distingue un sentido comprendido por otro de un simple efecto, en el marco del esquema E-R (estímulo-respuesta); es el reconocimiento de mi intención por otro lo que distingue lo ilocucional como tal. Tenemos así un tercer sentido de la intención: tras la condición «esencial» y la condición «mental», la condición de «recognición».

Una vez situada de nuevo en su justo lugar, es decir en la correlación con la condición esencial que define el tipo ilocucional, la «condición de Grice», como dice Searle *(op. cit.*, pág. 95) está llena de sentido; constituye la dimensión intersubjetiva de la intención; toda *intención de* es al mismo tiempo *intención de que* la intención sea reconocida en lo que es; esta intención de reconocimiento pertenece al juego de lenguaje, en tanto juego que coordina a varios hablantes. La intención aquí es intención de producir un cieto efecto ilocucional, llevando al oyente a reconocer su intención de producir este efecto y cuenta con que esta recognición se opere en virtud del hecho de que el oyente lo asocia convencionalmente con la producción de ese efecto *(op. cit.*, págs. 60-61).

¿Se han superado las dificultades de la enumeración infinita? Sólo hasta cierto punto. Las reglas de uso del indicador de fuerza ilocucional introducen un cierto orden. Pero el

[36] Grice, Paul, «Meaning», en *Philosophical Review*, julio 1957, páginas 377-380.

vínculo entre la condición esencial y las otras condiciones no es sistemático: algunas condiciones son comunes a varios tipos o incluso a todos.

La condición esencial no siempre es explícita; por supuesto, en nombre del principio de expresibilidad, según el cual todo lo que es significado (meant) puede ser dicho, puede decirse que todo lo que se pretende puede ser dicho.

Sobre todo, las condiciones se apoyan mutuamente y hacen tipos de las especies de otros tipos; la cuestión de saber cuáles son, en definitiva, los actos ilocucionales de base, no parece susceptible de una respuesta firme; en realidad los principios de distinción son muy variados y constituyen contenidos diferentes de fuerzas ilocucionales susceptibles de ser fragmentadas de formas múltiples y no concordantes; por tanto hay algo de irremediablemente accidental en todas las clasificaciones.

## IV Semántica y psicología de los actos ilocucionales: el problema de la volición

La correlación entre la condición «esencial» que define y constituye la regla del juego, y lo que ha aparecido como la condición «psicológica», permite abordar de nuevo el problema del status que en nuestra lengua tiene la intención mental expresada por los verbos creer, desear, tener la intención de (en el sentido restringido de proyecto); dicha conexión entre lo *semántico* y lo *psicológico* es lo que nos proponemos explorar ahora.

El modelo de acto de discurso de Searle permite en efecto situar, en favor de la correlación entre condición mental y condición esencial, un cierto número de análisis realizados independientemente de la teoría del acto de discurso. Estos trabajos proceden más bien de la «psicología filosófica»: Peter Geach[37] y Anthony Kenny[38].

[37] Geach, Peter I., *Mental Acts*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957.

[38] Kenny, Antony, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Dichos trabajos responden a dificultades que proceden del positivismo lógico; el status de los enunciados «psicológicos» es, en efecto, difícil en una doctrina para la cual sólo tienen un sentido las proposiciones empíricamente verificables, es decir, relativas a hechos del mundo físico; estas proposiciones constituyen un escándalo en la medida en que carecen del principio de extensionalidad (de ahí el nombre de proposiciones intensionales). El expediente lógico consistía en tratarlas como proposiciones derivadas de proposiciones referentes a hechos por medio de un «operador» particular. Así pasamos de las proposiciones p y q, que son empíricas, a proposiciones: Creer que p..., pensar que p..., jurar que p...; el operador no añade nada en cuanto a los hechos, sino sólo en cuanto a la actitud del sujeto respecto a los hechos. Volvemos a encontrar aquí la «condición de sinceridad» de Searle; pero en tanto que Searle intenta ligarla con la condición esencial del acto ilocucional, los positivistas lógicos intentan derivarla, mediante un juego de operadores, del propio contenido proposicional. Por arduo que sea el camino, merece atención; por este medio los lógicos han podido hacer entrar en su campo a las proposiciones sobre los actos mentales, sin hacer no obstante psicología introspectiva, ni recurrir a una intuición de lo vivido, por una simple transformación operada en el interior de la lógica proposicional, introduciendo un juego de operadores susceptibles de formalización.

El primero de los actos mentales tomado en consideración era evidentemente el juicio, ya que es el «acto mental» requerido por los constatativos; «*p*» y «*creer que p*» son lo mismo; la teoría del acto ilocucional da una razón mejor de ello al distinguir la locución «*p*» y la ilocución «*creer que p*»; podría decirse que la formulación *creer que p* es la reformulación de la fuerza ilocucional, situada en cabeza como «intensional sentence»; ocurre lo mismo con la fórmula *querer que p*, cuyo análisis en Searle muestra la simetría en relación con la condición psicológica de creencia en el acto ilocucional de constatación; de igual forma, el parentesco entre «*creer* que *p*» y «*querer* que *p*» sigue la línea de

la tradición de la psicología filosófica, que ha hecho siempre del juicio una estructura común a la función teórica y a la función práctica del discurso; por tanto, si el querer está emparentado con el juzgar, el paralelismo debe ser seguido en el plano semántico y el análisis del «juzgar que...» aplicado al «querer que...»

Es lo que intenta A. Kenny en los dos últimos capítulos *(Judging and willing; volition)* de su libro; Kenny mantiene la teoría del juicio de Geach, surgida de la combinación de dos análisis: de acuerdo con el primero, el status del concepto en el juicio no es, como en Frege y Russell, la captación de una entidad, de un sentido, sino el dominio de un uso; *knowing how* y no *knowing that;* entonces es posible llamar «idea» (en el sentido psicológico de la palabra) a la realización *(exercice)* de una capacidad semejante o habilidad en un juicio determinado. Entonces se puede pasar de cualquier estructura proposicional, de cualquier grado de poliadicidad, a un juicio por medio de un operador que permite sustituir los términos de la relación: por ejemplo «A es más alto que B» por «*la idea que* de A tiene un tal en su relación con B»; todas las relaciones entre los términos son transferidas a las «ideas de...». El segundo análisis parte de la lógica de la *citación* (quotation); cuando digo «*hombre*» es *un hombre*, hombre no está utilizado con un sentido de referencia, sino mencionado como palabra; un enunciado psicológico puede ser considerado como un uso metafórico de la citación, como se ve en la expresión: «*El insensato dice en su corazón, no hay Dios*»; «decir en su corazón», he aquí el uso metafórico de la citación. Si se comparan estos dos análisis, el operador, que permite sustituir las relaciones entre los términos en un lenguaje-objeto por las mismas relaciones entre las ideas de estos términos, es equivalente al llevado a cabo por: «dicho en su corazón».

De esta forma tenemos un modelo de análisis lógico para todas las enunciaciones que se refieren a los actos mentales; resulta tentador aplicarlo a todas las expresiones evidenciadas por la cláusula de sinceridad en el acto del discurso llamado *promesa*, y que tienen su equivalente en las expre-

siones como: *cree que...*, *desea que...*, *lamenta que...* El enunciado de un deseo, de una orden, etc., puede transcribirse de la misma forma: «el Káiser dice en su corazón: Dios castigue a Inglaterra»; los conceptos y las ideas tienen ahí la misma función de dominio y de realización de una capacidad; descansan en la misma relación entre ideas. La «idea» de Dios junto con la «idea» de Inglaterra está en relación de «castigar»; estas relaciones pueden implicar predicados con cualquier poliadicidad.

Ahora estamos en condiciones de intentar establecer el status psicológico de la *volición;* a este respecto resulta interesante el análisis de Kenny, que prolonga el de Geach, en la medida en que, como el de Searle, se propone dominar la «variedad alarmante» de los enunciados que se refieren a las actitudes afectivas y volitivas. El autor construye una palabra artificial, *To volit*, que abarca todas las actitudes de aprobación a un estado de cosas, sea éste real o posible, pasado, presente o futuro, y producido por el propio agente o por otro. *To volit* abarca entonces: esperar, desear, alegrarse, formular una intención, lamentar, ser feliz, temer. Es más o menos el *Velle* y la *volitio* de los medievales. Quizás también la raíz griega *boul-* que aparece en *boule*, el deseo, y *bouleusis*, la voluntad, cubriría la misma superficie semántica.

Parece que tengamos aquí un nudo lógico, adoptando la misma «volición» el sentido de un *deseo* si la ejecución depende de un factor distinto al de las personas, o de personas con las que no se tiene una relación de influencia —o el sentido de una *orden*, si la ejecución depende de una persona distinta del hablante que, además, reconoce la autoridad del que ordena— o por último el sentido de una *intención volitiva*, si la ejecución depende del hablante. En este sentido, la intención, en el sentido restringido de intención voluntaria, es una especie de deseo de orden dirigido hacia uno mismo.

Se observará que esta interpretación del tipo «volición» corresponde, en nuestro lenguaje, a la tripartición de los pronombres personales. Una comparación con la concep-

ción de las personas gramaticales en Benvéniste lo confirma, el lingüista subraya la «disparidad entre la tercera persona y las dos primeras»[39].

> La tercera persona no es una persona, es la forma verbal que tiene la función de expresar la no persona.

Y además:

> La persona sólo es propia en las funciones *yo* y *tú*; la tercera persona es, en virtud de su misma estructura, la forma no personal de la flexión verbal[40].

De ahí la doble dicotomía sobre la que se establecen las personas gramaticales; primera dicotomía: *él* se opone al grupo *yo* y *tú* y constituye con él la «correlación» de personalidad» (*yo* y *tú* lleva la marca de la persona; *él*, no) la segunda dicotomía establece la «correlación de subjetividad»: *tú* es la persona *no-yo*, la persona no subjetiva; en cuanto a *yo*, «no puede ser identificada sino a instancias del discurso que contiene y sólo por eso»[41]. *Yo* se identifica como el hablante, como aquél que se hace cargo de la enunciación que contiene el signo *yo*.

Apliquemos esta regla de doble dicotomía a la volición de Kenny. A la primera correlación, «la correlación de personalidad» de Benvéniste, le corresponde la oposición del deseo en la pareja orden-intención voluntaria; en efecto, puede decirse que desear significa *querer que él...*; es en este sentido como no está marcado el sujeto lógico del verbo de acción: puede ser el azar, el destino u otra persona, pero que no pertenece al ámbito de influencia o de imputación del *yo*. La orden y la intención voluntaria tienen en común que se refieren a las acciones imputables a personas. La

---

[39] Benvéniste, Emile, *op. cit.*, nota 33, cfr. pág. 228.
[40] Benvéniste, Emile, *op. cit.*, pág. 230.
[41] Benvéniste, Emile, *op. cit.*, pág. 252.

diferenciación entre estas dos modalidades se realiza entonces según la «correlación de subjetividad» de Benvéniste: para la orden, el que hará es *tú;* en la intención voluntaria, el que hará es *yo*.

Así se justifica la metáfora según la cual la volición es una orden hecha a uno mismo, en la medida en que la metáfora de la segunda persona se aplica a ciertos tipos de relaciones de sí mismo a sí mismo cercanas al diálogo.

Esta tripartición de la «volición» en función de las correlaciones entre personas gramaticales necesita no sólo el análisis propio de la condición psicológica en el modelo del acto de discurso de Searle, sino además su inserción en el conjunto de las «reglas semánticas» que distinguen unos actos ilocucionales de otros; en efecto, es en la confluencia de la forma proposicional y del acto ilocucional donde se sitúa esta «psicología» de la volición. En efecto, hemos visto que tal tipo ilocucional implica tal constitución proposicional; precisamente, la orden implica que la acción enunciada sea hecha por la segunda persona, y la intención voluntaria exige que la acción enunciada sea hecha por la misma persona que el hablante. Lo que es vivido por tanto como compromiso del sujeto con su acción encuentra su expresión verbal en la forma «yo quiero que...»; esta implicación del hablante por sí mismo en el proyecto de su acción tiene así su correspondiente lingüístico en la identidad de los dos *yo;* el que hará es el que dice que hará; esta gramática es la que está implícita en la estructura del «acto mental» querer.

No es sólo el lazo entre la condición esencial y la estructura proposicional el que, de alguna manera, está expresado en lo vivido, sino también el lazo entre la condición esencial y la condición preparatoria; pues la creencia que puedo hacer, la incertidumbre, la dificultad, lo aleatorio, todo ello está incorporado a lo vivido de la intención voluntaria y puede ser explicitado como condición preparatoria.

Podemos concluir: el momento psicológico realiza la unión de todas las condiciones (esencial, preparatoria, proposicional) al interiorizarlas; así es como el análisis lingüís-

tico, que había comenzado con la eliminación de lo psíquico y el solo recurso a los enunciados públicos acaba con un redescubrimiento de lo psíquico en tanto que significado y expresado en la misma semántica de los actos ilocucionales.

## V Cuando hacer es más que decir

Terminaré este capítulo con el enigma de dónde alcanza su límite el análisis del lenguaje.

¿Acaba el análisis de la volición en el marco de una semántica de las expresiones verbales de la acción?, ¿está contenido el hacer en el *decir*, incluso cuando ese *decir* es el decir del hacer, es más: cuando ese *decir* es a su vez un *hacer?*

Para clarificar esta última dificultad, partiré de un problema que, por ser lateral, pertenece propiamente al análisis del acto de discurso desde Austin, a saber, el vínculo entre la ilocución y la perlocución. ¿Qué ocurre con ese vínculo en el caso de la volición?

No se le ha perdido de vista en el análisis anterior: la cláusula de «reconocimiento de la intención» ha servido para distinguir lo que se hace *al* hablar de los efectos que se producen *por el hecho de que se* hable. Pero es fácil llevar a cabo esta distinción cuando la acción es la de otro (advertencia, pedido, pregunta, orden, etc.); ¿qué ocurre con la diferencia entre ilocución y perlocución en el caso de la intención voluntaria? El análisis puramente lógico de Geach y Kenny insiste en el paralelismo entre *juzgar que* y *querer que;* pero, como señala Kenny siguiendo[42] a Geach, la volición no es paralela al juicio en cuanto comportamiento característico del juicio, son palabras; cuando se construye la volición sobre el modelo de la relación que tienen entre sí las *ideas* de un tal sobre tal cosa y tal otra, olvidamos un rasgo decisivo de la volición, a saber, que «lo que un hombre hace entra dentro de lo que quiere», sin que pueda decirse de igual modo que lo que hace entra dentro de lo

[42] Kenny, Antony, *op. cit.*, nota 38, cfr. pág. 233.

que cree; por tanto es preciso incorporar al análisis del *yo quiero que p* algo más que relaciones entre ideas: lo que la primera teoría del discurso de la acción había caracterizado como «hacer de forma que...» (desear, decíamos con Melden, es desear-hacer y esforzarse-por-hacer, por tanto comenzar-a-hacer). *Querer que p* es por tanto la operación misma de *hacer de forma que...*, aquí el hacer no se inscribe ya en el decir; es el decir lo que es un momento del hacer. Lo que por ejemplo corresponde a la condición de sinceridad de la promesa —«que A tiene realmente la intención de»— lleva más allá del lenguaje; las acciones de un hombre son la verdadera medida de sus palabras; el testimonio de sinceridad de la intención voluntaria, es el comienzo del hacer.

En este sentido, la volición situada en cabeza del enunciado de una acción es, no sólo, lo que apunta a la acción, sino lo que la inaugura; es ya «hacer de forma que p». *Querer que p* es ya *procurar p*.

Esta sobreimpresión de la intención —que una vez más es paralela a la creencia, por tanto compuesta de ideas— y del comienzo del hacer es lo que constituye todo el enigma de la volición. En el lenguaje del acto de discurso, diré: en la volición, la ilocución es indiscernible de la perlocución. Lo que se hace *al* decir es al mismo tiempo lo que se hace *por* el hecho de que se dice, pues se hace sobre uno mismo.

Debemos poner en relación este rasgo de la volición con el que se refiere a la identidad del hablante y del agente (el que dice es el mismo que el que hará). Esta continuidad entre el sujeto que dice y el sujeto que hará —esta identidad planteada— se completa con una continuidad entre el acto de decir y la acción misma; el acto de decir se expresa en el hacer mismo de la acción. Este rasgo subrayado por Kenny[43] *(op. cit.*, págs. 233-239) marca la diferencia esencial con el juicio. Con la volición hay un *querer que (paralelo a creer que)*, más lo que Santo Tomás llamaba la *operatio* o *permissio* (nuestro lenguaje: *hacer de forma que p, no hacer de*

[43] Kenny, Antony, *op. cit.*, págs. 233-239.

*forma que no p*, es decir, dejar hacer); dos actos que Santo Tomás distinguía del *praeceptum-ordenar que p* y de la *prohibitio-prohibir que p;* ahora bien, son estos dos últimos actos los únicos que permanecen en los límites del paralelismo con *creer que*. Esta ruptura del paralelismo con el «believe» significa lo siguiente: por una parte, entre el acto de decir y la acción misma, hay una relación comparable a un llenarse de sentido; también la acción es el llenarse del decir (en el sentido de que mantener una promesa es cumplirla); es este recubrimiento de sentido lo que permite reconocer la acción hecha como *lo que* efectivamente he querido (no habrá que olvidar esta relación de recubrimiento de sentido, de *Deckung*, cuando se confronte el análisis del lenguaje ordinario con la fenomenología); por otra parte, la acción es la continuación del decir; decir es comenzar a hacer; lo performativo del decir es el comienzo de la realización del hacer. Es lo que indican los verbos incoativos: tratar de, esforzarse por, en la flexión de lo «lingüístico» y del «comportamiento»; tener la intención de, es ya tratar de... hacer; y como todo hacer es un *hacer de forma que*, puede decirse que toda intención es un: esforzarse por hacer de forma que, esforzarse por obtener el resultado que. Es por lo que una intención puede ser descrita en términos de la acción que comienza, y esta acción a su vez puede ser descrita en términos del resultado que persigue; de forma que el resultado en el que acaba la actuación caracteriza también a la intención que «promete» u «ordena» la acción. Todo esto es lo que en el lenguaje ordinario llamamos una intención: es el comienzo del hacer —algo— de forma-que-alguna-otra cosa suceda. Aquí es donde viene a insertarse la sintaxis interna de la acción. Decíamos que todas las ejecuciones pueden ser enunciadas en términos de los estados que las acaban; este carácter se encuentra en la propia declaración de intención; la declaración se vuelve a su vez en *un hacer de forma que*. Así las relaciones internas de la acción (ejecución-estado) se convierten en relaciones internas del *querer que*, el cual se articula de alguna forma según las relaciones internas de la acción.

En resumen, la intención voluntaria se analiza en un: 1) querer que (acto mental), 2) comenzar a hacer o tratar de, 3) hacer de forma que.

Con este último rasgo la sintaxis de la acción se incorpora a la semántica de la intención, lo que constituirá el objeto del próximo capítulo.

Capítulo IV

# Motivo y causa

## A) La relación agente-motivación

Con la relación agente-motivación entramos en el corazón mismo del problema de la acción. En efecto, el análisis de la motivación nos había llevado a una confrontación entre motivo y causa. He aquí ahora que la noción de agente implica un *poder* de producir la acción que cuestiona todas las dicotomías anteriores entre motivo y causa; en efecto, dichas dicotomías se apoyaban en un concepto de causa tomado de la tradición moderna e ilustrado por el análisis de Hume. La noción de agente nos conduce más allá de ese concepto moderno de causa en un punto en el que causar significa una vez más producir. En efecto, el agente es aquel que no sólo es identificable, aquel que es responsable, sino más fundamentalmente todavía aquel que hace, que produce la acción, aquel que plantea sus actos.

Esta conexión entre el agente y su hacer nos conduce a gran cantidad de perplejidades filosóficas, en la medida en que es la noción de causalidad la que ahora, de alguna manera, salta por los aires.

En su reciente obra *Action and Purpose*[44], Richard Taylor ha desarrollado todas las implicaciones de esta crisis de la idea de causalidad cuando está relacionada con el agente y su *agency*. El *agency* del agente implica cierto número de rasgos diametralmente opuestos a los que ha conquistado la moderna noción de causa: *a*) se trata de una causa no-

[44] Taylor, Richard, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.

necesariamente ligada a la idea de ley (este hombre ha prendido fuego al bosque); *b*) la causa eficiente implica que atribuíamos las acciones como acontecimientos, procesos o estados a una sustancia designada por un nombre sustantivo, como mucho por un nombre propio; *c*) además la causalidad del agente implica la idea de un poder (en tanto que opuesto a pasividad), por tanto, algo muy diferente de la sucesión constante según la causalidad humeana; *d*) decimos una vez más que la relación entre el agente y su hacer es una relación de implicación completamente contraria a la contingencia de dos acontecimientos puestos en conjunción constante; *e*) por último, la causalidad del agente no puede extenderse al pasado porque el pasado no tiene potencialidad; ahora bien, semejante noción de potencialidad está excluida de la moderna noción de causalidad.

En este punto la tesis de Richard Taylor es doble: en primer lugar, que el concepto de causalidad del agente es una categoría filosófica última; este concepto no puede ser analizado en función de otros conceptos; además es posible proveerle de sinónimos: yo puedo, eso depende de mí, eso está en mi poder, yo trato, provoco, hago suceder, hago de forma que..., etc. El mutuo remitir de un sinónimo al autor demuestra que la causa comprendida en el sentido del poder es un lugar primitivo. En segundo lugar, incluso si una idea primitiva no puede ser derivada de ninguna otra, puede ligarse con todos los otros conceptos de la misma red; principalmente con el concepto de *purpose*, lo que constituye el principal objeto del libro de Richard Taylor. Estos dos caracteres de una idea primitiva van juntos: no podemos analizarla, sin embargo podemos comprenderla mediante el juego del remitir por una parte a los sinónimos, por otra a todos los otros conceptos de la red.

Consideremos sucesivamente estos dos puntos:

1. En filosofía, el reconocimiento de una idea primitiva es siempre difícil. Representa una tarea polémica o apo-

logética infinita. Se trata en efecto de mostrar que todas las tentativas de reducción fracasan, y de apuntar, por esta vía negativa, hacia la idea primitiva. Finalmente, esta primera empresa es muy decepcionante, desemboca en una especie de tautología: poder es poder y nada más. Todos los argumentos de Richard Taylor contra la causalidad humeana tienen este carácter. Así, se dice, la idea humeana de causa supone que comprendíamos primero la idea arcaica de causalidad, después, que la reducíamos; pero una vez más entendemos la antigua dentro de la nueva, ya que, incluso en el orden de las cosas inanimadas, seguimos comprendiendo una noción como la de *capacidad*. Ahora bien, esta noción de capacidad lleva una vez más la marca y, si puede decirse, la cicatriz de la idea arcaica de causa, a saber, que la causa produce su efecto, que tiene el poder de producirlo, que lo produce necesariamente. La crítica moderna objeta con razón que esta idea es antropomórfica; al tiempo la crítica da la razón al argumento según el cual la causalidad del ego es el primer paradigma de causalidad. Se pueden desterrar de la naturaleza las virtudes y las capacidades, permanece la afirmación primitiva: yo puedo; en el caso de las acciones más simples (puedo remover mi dedo) el sentido de la expresión «yo puedo» es comprendido inmediatamente. La posibilidad que se significa aquí es irreductible a todos los demás sentidos de la palabra posible: a la posibilidad lógica (un triángulo puede o no ser triangular), a la posibilidad física en el sentido de contingencia causal (según Lucrecio, los átomos pueden o no pueden separarse), a la contingencia epistemológica (puede o no llover mañana), a la capacidad física (este ácido puede disolver este trozo de metal).

Esta irreductibilidad de la potencia del «yo» a todas las otras formas de posibilidad está enmascarada en las teorías que intentan reducir la idea de poder a la de antecedente causal. Es lo que ocurre en todas las teorías inventadas por los filósofos que construyen el concepto de volición como un acontecimiento físico; así, al decir que la volición es un antecedente causal (en mi mente) creo reducir la

noción de poder a la de causalidad humeana. La réplica a esta pretensión es simple: nadie ha observado nunca un acontecimiento semejante: el único criterio para decir que he querido es mostrar que en efecto he hecho. Al mismo tiempo esta susodicha causa anterior no explica nada, ya que haría falta que hubiese tantas voliciones como movimientos. Además, exigiría otra causa anterior en un movimiento de regresión hasta el infinito. Por tanto vale más confesar que la explicación de la acción por una volición es una forma más complicada de enunciar la misma acción: «tengo la volición de mover el dedo» igual a «puedo», igual a «depende de mí hacerlo».

Richard Taylor aplica el mismo argumento a los deseos *(wanting)*, concebidos como acontecimientos anteriores situados en la posición de causa humeana. Por mi parte, disocio el caso del deseo del de la volición, donde con razón se puede hablar de redundancia en relación con la propia acción; entre desear y hacer, existe la diferencia de la pasividad y la actividad; pero este problema de la pasividad no lo considera en absoluto Richard Taylor, demasiado preocupado por su polémica humeana; olvida que la noción de acción no se distingue solamente de la pasividad. Es una tendencia general de la filosofía anglosajona de la acción el olvidar completamente este problema de la pasividad: sin duda, en razón de una ausencia de tematización de la noción de cuerpo que va unida a la esencia misma del método del análisis lingüístico.

2. En la segunda parte de su libro, Richard Taylor relaciona el análisis conceptual de la noción de poder con la descripción de la acción humeana; es lo que más arriba hemos llamado la segunda tarea filosófica referente al concepto primitivo de *agency*.

Primer rasgo: la noción de *agency* nos ofrece un concepto del autor de la acción más primitivo que el de imputación o de ascripción en el sentido de Hart. Antes de imputar una acción, en el sentido no-descriptivo que dijimos más arriba, comprendemos ya lo que quiere decir «ha hecho

esto»; la relación del agente con su hacer y con su poder-hacer es comprendido como relación causal anterior a cualquier calificación ética; una acción es mía, no por ascripción, sino más bien por descripción de causalidad. Verifico este sentido primitivo de ser el autor de..., todas las veces que hago una acción en respuesta a una orden exterior o interior: podemos hacer esto o aquello, *si* nos lo exigen, *si* eso es requerido, *si* nos vemos obligados a ello. Un acto es lo que puede ser exigido y hecho en respuesta a la exigencia; no es el efecto de la orden sino la respuesta del poder; este criterio es más primitivo que el reconocimiento de un derecho o que la imputación ética o jurídica; antes incluso de saber de quién es ese acto, comprendo que es un acto porque es el acto de alguien.

Segundo rasgo: la noción de poder y la de intención se apoyan mutuamente; dentro de la idea de un proyecto está la idea de alguien que puede hacer lo que tiene la intención de hacer; entre poder hacer y tener la intención de hacer, existe una implicación lógica. Por tanto es en la idea misma de intención donde hay que reconocer la presencia de la idea de causa en su sentido primitivo; por nuestras intenciones tomamos la iniciativa de hacer algo; comenzamos algo en el mundo. Para decir lo mismo de otra forma: la intención es *mi* intención en virtud de la idea de poder: esta idea es la que confiere al proyecto su carácter de ego: es *mi* intención de...

Esta estrecha relación entre poder e intención implica que la diferencia entre la causalidad de un agente y la causalidad de las cosas está ya presente en la intención: un proyecto comienza una serie de acontecimientos porque por él *yo* produzco acontecimientos. Si digo «una cerilla ha encendido el fuego», la explicación no es última; requiere alguna otra cosa; pero si digo «ha encendido el fuego», la referencia al agente y a su poder revela el carácter finito de la explicación por una intención; la explicación se detiene en alguna parte. Ese carácter «terminable» de la explicación por un agente está disimulado, porque mi cuerpo es una cosa entre las cosas; pero es de otro por estar ligado

a mi poder por la relación especial que expreso mediante la preposición «con» o «por»; hago cosas «con mis manos» o «por» medio de las manos; eso excluye que trate a la mano como a la cerilla; tales movimientos son acontecimientos que remiten a otros acontecimientos en el interior del cuerpo o en otra parte dentro del mundo; pero decir «mi mano» es decir algo distinto a «esta mano»: es enlazarla con el agente y su poder, de donde el carácter «terminable» de la explicación en la expresión «ha encendido el fuego con sus manos».

Se puede presentar el argumento precedente bajo forma lógica de la siguiente forma. Consideremos las cuatro proposiciones: 1) mi dedo se mueve; 2) algo lo ha hecho moverse; 3) muevo mi dedo; 4) algo me ha hecho mover el dedo. Estas cuatro proposiciones están relacionadas de tal forma que la segunda presupone la primera, la tercera la segunda y la cuarta la tercera; pero no a la inversa; por consiguiente, hay un abismo lógico entre decir 1) que sucede un acontecimiento; 2) que algo hace suceder un acontecimiento; 3) A hace algo; 4) algo hace que un tal haga algo. La primera proposición sola designaría la contingencia lógica; la segunda proposición sin la tercera no implica sino la conexión causal sin ninguna idea de un poder de hacer; la tercera proposición introduce la noción de poder; si ésta es verdadera y la cuarta proposición falsa, tenemos la noción de acción libre, sin que esta noción implique la falsedad del determinismo, que no puede ser afirmado sino en el nivel de la segunda proposición; por último, la cuarta proposición no es de ninguna manera idéntica a la segunda; sigue siendo un carácter de la acción humana de no ser libre en el sentido de que se obtendría si la proposición 4) fuese verdadera, mientras que la proposición 4) sería falsa.

Personalmente tengo mis reservas sobre este tipo de argumento. Un simple análisis proposicional no puede hacernos comprender la diferencia entre la proposición (4) (algo hace que un tal haga tal acción) y una proposición determinista del tipo (2) (algo hace suceder tal aconteci-

miento). Una vez más, *lo que le falta fundamentalmente a este tipo de análisis es la consideración de la pasividad en tanto que distinta a la vez de la causalidad física y de la actividad humana.* La actividad tiene dos contrarios, no solamente el movimiento en tanto que acontecimiento, sino la pasividad en tanto que mía. La relación entre pasividad-actividad es completamente desconocida en un análisis dirigido contra la confusión entre el poder humano y la causalidad física. Ahora bien, la cuestión de la libertad de la acción no puede ser tratada si no se ha reconocido el tipo de pasividad que pertenece al deseo. El modelo de la acción involuntaria no se reduce al ejemplo del latido del corazón o al de los movimientos impulsivos y espasmódicos; requiere un análisis del deseo en tanto que energía sufrida; de ahí procede la dialéctica del poder y del no-poder. Es por lo que la posibilidad de una acción libre no me parece en absoluto ligada a la relación entre la proposición (3) y la proposición (4); como si una acción fuese libre porque yo puedo decir «hago esto» sin decir «algo me hace hacer esto» (not as something that just happens from no cause but rather as something that is in fact caused to happen by some agent, but under conditions which are such that nothing causes him to do it). Esta definición de la acción libre me parece completamente criticable. Una fenomenología de lo libre y de lo no-libre no puede ser sustituida por un análisis lingüístico que se limite a distinguir la proposición «A hace a» de la proposición «X hace que A haga a».

Tercer rasgo: de la misma forma que una intención es la intención de un agente, los motivos son los motivos de alguien. ¿De qué manera está ligada la noción de motivo con la de poder? De dos formas:

En primer lugar, yo pregunto por los motivos de una acción si además puedo remitirla a un agente. En efecto, la explicación por el poder tiene el carácter paradójico de ser a la vez última (no hay nada antes) e *incompleta:* requiere alguna otra cosa. En efecto, hay un lazo entre la pregunta «¿quién ha hecho eso?» y «¿por qué?». La primera exige una respuesta de la forma «él es quien lo ha hecho» y la

segunda una respuesta en la forma «porque...», por tanto son esas mismas acciones las que pueden ser explicadas de forma última (terminalbe) por un agente y de forma incompleta (interminable) por motivos. Iniciativa y motivación van a la par. Invocar a un agente implica que se completa además la comprensión de la acción mediante una encuesta que se refiere a los motivos y no a las causas. Esta conexión entre poder y motivación es quizás el criterio último de la diferencia entre motivo y causa física.

Desgraciadamente, a este análisis le falta, como se ha dicho ya, la consideración de ciertos motivos que son causas en un sentido diferente de la palabra, en el sentido de la pasividad. Ahora bien, ¿es ese sentido de la noción de causa el que está implicado en la expresión «¿qué es lo que ha llevado, qué es lo que ha provocado, a un tal a hacer eso»? Hay un sentido de la causa que no se refiere ni al antecedente constante, ni al poder activo, sino que es la contrapartida pasiva del poder; asignar un deseo como motivo no es asignar una razón.

Esta laguna explica el hecho de que, en la mayor parte de los análisis lingüísticos que surgen de la filosofía de la acción, la diferencia entre intención y motivo se desvanezca; conocer una intención es conocer las razones. No ocurre lo mismo cuando se toma en consideración la esfera de la pasividad. Entonces hay que introducir conceptos «disposicionales»[45] irreductibles a las razones de...; es en la relación entre *disposición a* y *poder de* donde finalmente reside la dificultad última de la teoría de la acción. Esta discusión es importante si se quiere tener en cuenta los conceptos psico-analíticos en una teoría de la acción. La dicotomía entre motivo y causa se muestra aquí inoperante. Ya no es posible decir de forma plausible que la explicación mediante causas es totalmente independiente de la explicación por intenciones y motivos. Es preciso elaborar aquí

[45] Taylor, Charles, *op. cit.*, cfr. nota 6.

un concepto intermediario de deseo *(wanting)* que sea a la vez un motivo y una causa: un motivo en la medida en que el deseo está ligado al campo de la motivación por su carácter de deseabilidad; una causa en la medida en que el deseo está separado de su relación en el campo de la motivación dentro del cual los motivos pueden ser comparados y evaluados en mutua relación.

La discusión de la noción de agente enlaza en este punto con la discusión del apartado anterior sobre la noción de motivación; ésta mostró que los conceptos disposicionales son irreductibles tanto a la causalidad humeana como a la noción de «razón de...».

Esta discusión tiene importantes implicaciones para el psicoanálisis; en el campo muy concreto de la experiencia y de la explicación, la dicotomía entre motivo y causa se revela inaplicable; no es posible, en ningún sentido plausible, oponer aquí explicación causal y explicación por las intenciones y los motivos; es demasiado fácil decir: siempre puedo dar una información de mis intenciones sin ser consciente de las causas que algún otro podría detectar y explicar, o incluso que las causas pueden ser conocidas por mí, desconocidas, o ni siquiera existir, y la noción de intención quedar no afectada. Lo que falta aquí es el lazo intermedio del *deseo* siendo a la vez motivo y causa; por su carácter de deseabilidad, puede ser llevado a un espacio de argumentación; como fuerza, pertenece a lo que Freud llamó las «vicisitudes» de las pulsiones; el rechazo es precisamente una de las circunstancias en las que el deseo funciona como una razón de su separación del campo de la motivación entendido como el campo donde los motivos pueden ser comparados y evaluados; cuando un motivo está excluido de ese campo de motivación que es también un campo de referencia— entonces se convierte en una causa, en un sentido que no es ni el de la causa física, ni siquiera el de la causa motivacional todavía ligada al campo de preferencia.

Los motivos todavía están ligados a la causalidad del agente en un *segundo sentido*, no solamente en cuanto que

explican la acción, sino en la medida en que ellos mismos son un cierto tipo de acto[46].

Es interesante introducir en este punto la noción de *acto mental* para preparar el análisis siguiente; este análisis del acto mental es diferente del de hacer, dado que requiere una extensión de la noción de acto fuera de la esfera de los movimientos corporales; ahora bien, no hay ninguna razón para no llamar acto al esfuerzo por encontrar un nombre o para resolver un problema; hago algo cuando pienso, el pensamiento es una acción, y no sólo algo que sucede dentro de mí; por eso puede ser creador. No informamos del pensamiento mencionando las cosas que tenemos en la cabeza, sino mencionando las que hacemos (o que experimentamos). Es inútil decir aquí que es en mi cabeza donde hago eso; como con la noción de volición o de deseo, aquí es una terminología superflua, redundante. Decir que *tengo* una mente, es decir que puedo pensar, de la misma forma que decir «tengo un cuerpo» significa decir que nadie puede hacer en mi lugar lo que yo hago; la noción de *yo puedo* es pues tan clara en el caso de los actos mentales como en el de las acciones físicas. Los pensamientos se encuentran tan escasamente en mi mente como los movimientos en mi cuerpo; yo, el agente, estoy en mi cuarto; la cuestión de lugar afecta a los cuerpos y a las personas, no a sus acciones, ya sean físicas o mentales. Según esto, las cuatro proposiciones del capítulo 9 de R. Taylor pueden ser extendidas a los actos mentales: recuerdo un *nombre;* un *nombre* llama a otro, *yo* me acuerdo de un nombre, algo *me* hace recordar el nombre o incluso: encuentro por casualidad la solución de un problema —tengo un pensamiento—, pienso libremente, algo me hace pensar que; de esta forma también el pensamiento es algunas veces una actividad, algunas veces incluso una actividad libre.

Este análisis previo es necesario para establecer el status de la deliberación sobre lo que pocos filósofos contem-

[46] Taylor, Richard, *Action and Purpose*, caps. 11 y 12.

poráneos han reflexionado; la deliberación es la motivación en tanto que es a su vez un acto.

> Es un proceso de pensamiento activo, intencional, dirigido a una decisión de actuar en circunstancias tales que más de una acción es posible o creída posible por el que delibera[47].

Hay tres cosas en esta definición, primero la idea de pensamiento activo, como algo que hacemos, a continuación la relación de medio a fin que se establece entre un pensamiento actual y una acción futura, por último la idea importante de una alternativa en la acción; gracias a este tercer rasgo, la noción de deliberación aporta algo nuevo e incluso fundamental para la significación del «yo puedo». Hay varias cosas en mi poder, entre las que puedo elegir; a este «recorrido alternativo» está ligada la creencia de que la acción no es ni imposible, ni inevitable; en este sentido la deliberación implica una cierta ignorancia; de la misma forma que no delibero si simplemente descubro una idea en mi cabeza, o incluso si infiero la acción eventual que haré del conocimiento que tengo de mi conducta pasada; en tal caso, espero de mí un acto, no delibero. Este papel de la elección alternativa en la deliberación refuerza con total seguridad la oposición entre motivación y causalidad en la medida en que ésta no implica sino un único curso de acción.

Por mi parte, señalo que este análisis, muy interesante, adolece del mismo defecto que el análisis de la motivación y del deseo: entre la actividad deliberación y la obligación interior, el autor instituye un corte que la experiencia no justifica; por el contrario, entre la acción compulsiva y la deliberación activa se dan todas las gradaciones; el deseo en su forma disposicional se mantiene entre estos dos extremos.

Es de señalar también que la noción de creencia es esencial para la significación del yo puedo; decir «yo puedo» es

[47] Taylor, Richard, *op. cit.*, pág. 168.

decir también yo creo que no hay condiciones antecedentes que hagan imposible que yo ejecute un acto distinto al que he elegido, un curso distinto de acción está en mi poder, creo que las condiciones existentes no hacen mi acción ni imposible ni inevitable; Richard Taylor dice con mucha razón: «Es una parte del concepto de deliberación la que se aplica a situaciones en las cuales existen o se cree que existen cursos posibles de acción entre los que puedo elegir y que ello será el resultado de la deliberación de hacer lo uno o lo otro» (*op. cit.*, pág. 183). Por eso, los conceptos prácticos tienen implicaciones existenciales; la creencia, en efecto, se refiere a algo que está o que no está, puede ser verdadera o falsa, la creencia de que yo puedo implica algo referente a un estado del mundo en tanto que éste está abierto a mi acción; por consiguiente, es posible un conflicto de aserciones (la una sacada de la observación de las cosas, la otra implicada por la creencia de que tengo poder de hacer) respecto al mismo estado del mundo.

Esta antinomia la hará estallar otro tipo de reflexión propiamente trascendental, pero dicho análisis supondrá que nos salimos del lenguaje ordinario para hacer su crítica.

### B) La explicación del comportamiento de Charles Taylor

La obra de Charles Taylor representa la tentativa más destacable, antes de la obra de Von Wright, para escapar a la alternativa entre comprender (fenomenológicamente) y explicar (científicamente) (6). Él busca, en el concepto mismo de explicación, la oposición mayor entre la explicación causal y la explicación teleológica, en base a la cual la comprensión fenomenológica puede ser alternativamente opuesta a la explicación causal y coordinada con la explicación teleológica. Es decir, que el proceso del argumento es fundamental en esta obra. Se pueden distinguir ahí cuatro segmentos: 1) El argumento tiene su punto de partida, no en el lenguaje ordinario, sino en la forma lógica implícita

en toda explicación teleológica. Este punto de partida lo distingue de Anscombe[48]. De entrada, el nivel de discurso es el de Aristóteles, de Galileo, de Newton, de Hume, de Kant. Nivel en el que la filosofía está en lucha con la ciencia. Nivel en el que se constituyen las ciencias del hombre. Nivel en el que hay una psicología behaviorista. Así pues es en la historia de la explicación y el desarrollo de las epistemologías rivales donde el libro tiene su punto de partida. 2) Después el argumento se desplaza desde la forma lógica explícita de la explicación teleológica a su expresión lingüística implícita en lenguaje ordinario. Es en este estadio donde la explicación teleológica se convierte en el discurso de la acción y del deseo. La filosofía del lenguaje ordinario es recortada, pero como un segmento del discurso teleológico. 3) El argumento se desplaza a continuación desde la forma lógica y la expresión lingüística hacia lo vivido de conciencia correspondiente: a saber, la conciencia de dirección o intencionalidad. La fenomenología es recortada a su vez, de nuevo en el interior del argumento de base. 4) Por último, el argumento se vuelve hacia las ciencias experimentales del comportamiento para confundirse con la cuestión de la verificación y de la falsificación. En este punto, el argumento se hace polémico y refutador.

Este diseño es significativo en sí mismo, más que los análisis de detalle que no difieren de lo que se puede encontrar en otras partes. Lo que le da sentido es comenzar por lo más explícito, la explicación teleológica, después especificarlo e interiorizarlo, mediante el discurso ordinario y la fenomenología, para confrontar la explicación teleológica con la explicación causal de las ciencias behavioristas.

## I *La forma lógica de la explicación teleológica*

El primer propósito de la obra es clarificar el sentido de la explicación teleológica. Qué se quiere decir cuando se

[48] Charles Taylor responde a la argumentación de E. Anscombe en el artículo «Explaining Action», en *Inquiry* (13), 1970, págs. 54-89.

dice que una conducta animal o humana es «purposive» (hay que señalar que el francés introduce la palabra «intencional» más que el inglés; sin duda habría que traducir «purposive» por finalizado). Lo que está en juego es un cierto empleo de «porque» y «con objeto de».

La línea general del argumento es el siguiente: de alguna forma el orden es él mismo un factor de su propia producción. Más exactamente: la referencia al orden está incluida en las condiciones antecedentes que producen un cierto efecto. No es éste todo el sentido de «purpose», sino una parte del sentido: a saber, que el fin con objeto del cual... está en cierta manera implicado en la producción de la cadena de los fenómenos. ¿Pero de qué manera? Aquí es donde muchas interpretaciones, presuposiciones, ideas admitidas *(assumptions)* entran en crisis. Esencialmente, el tratamiento del fin como una entidad adicional, de una naturaleza distinta a los antecedentes físicos. Al mismo tiempo, el argumento empírico parece no tener réplica: la explicación teleológica introduce inobservables, inverificables, o, en la formulación popperiana, no-falseables, es decir, rasgos indecidibles por los mecanismos del contraejemplo. Por tanto hay que formular correctamente la explicación teleológica, sin apelar a entidades inobservables. Esto es posible si se comprende esta explicación como la forma de una ley susceptible de ser asignada empíricamente.

La forma de ley implicada en la explicación teleológica afecta al estado del sistema llamado organismo en su relación con su entorno. Sea un animal que se abalanza sobre su presa: la condición —además del hambre— es que el animal dispone en su repertorio de un montaje definido precisamente por cuanto que producirá el resultado, a saber, la captura. Este montaje, esta pieza del repertorio, es el tipo de acontecimiento que tiene como rasgo lógico hacer suceder este final; se puede por tanto decir de forma equivalente que este acontecimiento es exigido *(required)* para hacer suceder ese final. Tal es la estructura lógica de la explicación teleológica: que un cierto curso de cosas depende de un acontecimiento exigido para un final. No se

introduce ninguna entidad inobservable. Sólo se ha hecho una aserción respecto a la forma de las leyes que regían un sistema. La conducta es una función de este tipo de sistema que requiere esta forma de explicación. Que tal estado de sistema requiere tal forma de explicación es perfectamente observable, en el sentido de que la experiencia decide si hay que tener por causa suficiente de un cierto comportamiento a un acontecimiento que contenga en su descripción y su definición que es exigido para hacer suceder otro acontecimiento llamado su final. Esto puede ser verificado o falseado, permite predecir y controlar los fenómenos de este tipo.

Finalmente podemos volver sobre los prejuicios que oscurecen el sentido de la causa teleológica. No se trata, propiamente hablando, de la exigencia de identificar por separado el antecedente y el consecuente: pues ahí está el criterio de toda explicación, de toda «ley funcional explicativa». Es más precisamente el atomismo el que prohíbe hacer figurar en la identificación de un término su vínculo con otro término y el que exige que toda conexión se haga entre dos unidades discretas. La explicación teleológica satisface la exigencia de identificación separada, pero repugna a la prohibición de identificar un término por su vínculo con otro término: es una parte de la noción del antecedente que éste haga suceder tal final. Tal montaje producirá tal comportamiento, teniendo a la presa como objetivo.

Es el prejuicio atomista el que aparece en las reformulaciones de las leyes teleológicas en términos no teleológicos en Braithwaite[49], Nagel[50], etc. Él es también el que conduce a los antimecanicistas a reivindicar entidades inobservables. Al no querer introducir la noción de un acontecimiento exigido para que suceda tal final, se trata el «purpose»

---

[49] Braithwaite, *Scientific Explanation*, cfr. capítulo X.

[50] Nagel, E., «Teleological Explanations and Teleological Systems», en *Mélanges Kallen* (Horace Meyer), New-Brunschwicg/New-Jersey, Rutgers Univ. Press, 1953, págs. 192-222, en 8.º.

como una entidad discreta, con el rol de antecedente causal. Lo que a los behavioristas no les cuesta ningún trabajo ridiculizar. En efecto, es tergiversar la explicación teleológica el presentarla como una inversión de la relación causal: en donde el efecto produce la causa, por tanto por inversión temporal de la relación.

Bien es cierto que la experiencia tiende aquí una trampa: el disfuncionamiento de un sistema apela a una explicación causal (lesión, obstáculo, perturbación, otros tantos antecedentes de no funcionamiento), que da lugar a la extrapolación errónea: si una perturbación es la causa de un no funcionamiento, la ausencia de perturbación, por tanto la disposición normal, es la causa no teleológica del funcionamiento. Se ve el sofisma: la explicación no teleológica de los disfuncionamientos es tomada como modelo del funcionamiento normal, mientras que la simple negación de una causa perturbadora define solamente la causa sine qua non, es decir necesaria, pero no suficiente.

El mismo sofisma adopta una forma más refinada con las simulaciones del comportamiento intencional por máquinas programadas. Se hace en dos tiempos en lugar de en uno solo. La misma explicación vale para los organismos y las máquinas, ya que éstas imitan a aquéllos. Ahora bien, en las máquinas, el final representado por comportamiento simulado resulta de la simple convergencia de mecanismos parciales, sin «tendencia» de la máquina o de sus partes. Pero las máquinas no operan intencionalmente más que metafóricamente, como veremos más adelante. Por tanto hay que mantener la asimetría entre la explicación teleológica de un funcionamiento normal y la explicación no teleológica de un funcionamiento anormal y, hay que añadir hoy, la de un funcionamiento teleológico simulado.

Se ve la diferencia con la filosofía del lenguaje ordinario. Lo que es asumido en primer lugar es la *forma* de una ley, por tanto un nivel de discurso donde explicación, ley, forma de ley cobran sentido. Si el lenguaje ordinario parece ser el refugio de esta explicación, es en la medida en que la explicación teleológica es pregalileana y encuentra el uso

ordinario de términos como tendencia, tendencia natural, poder. En realidad la explicación teleológica es a la vez más compleja que la explicación causal, como sabemos desde la *Crítica del juicio* de Kant, y más primitiva, ya que es el discurso de la ciencia anterior a Galileo. Hay por tanto un arcaísmo de la causa final que exige reformular sin cesar en términos post-galileanos una explicación pre-galileana que había encontrado una primera formulación filosófica de la distinción aristotélica entre movimiento natural y movimiento violento. El sentido de esta explicación no puede ser reconquistado hoy sino como una asimetría en la explicación y no ya como el modelo universal de la explicación. Hay por tanto una historia de la explicación que la filosofía del lenguaje quiere ignorar.

## II *De la explicación teleológica al discurso ordinario de la acción*

Charles Taylor no presenta este segundo movimiento como una disminución de sentido, sino al contrario, como una especificación que aumenta el sentido. La expresión «purpose» incluye un tipo de explicación teleológica, pero significamos más por «purpose» que por forma teleológica: ese «más» está implícito en la forma en que el lenguaje ordinario da cuenta *(accounts)* de la acción humana y del deseo humano. Se puede hablar aquí de «special features», de rasgos específicos que exigen un «special status», un status específico, privilegio de los humanos con respecto a los animales.

Así están ligados dos problemas que la discusión quizás deberá disociar: relación entre lenguaje y forma teleológica de la explicación —relación de lo humano con lo animal.

Lo que se ha dicho de la noción de la acción en el lenguaje ordinario no difiere de Anscombe: dirección de un objetivo como identificación de la acción entre los comportamientos; —doble criterio de la propia estructura de la acción y de la intención de hacer, que se expresa en «intentar, probar, lograr»—; importancia de los casos intermedios y ayuda

del lenguaje para estos casos fronterizos; aquí Taylor está cerca de Austin en «A plea for excuses»: el lenguaje que califica, modifica, introduce reservas y atenuaciones, es el más revelador. El virtuosismo del análisis de Taylor se expresa también en el tratamiento de los casos fronterizos. Pero Taylor no se pierde jamás en el laberinto del discurso ordinario. Lo importante es el funcionamiento constante del lenguaje como *accounting:* dar cuenta; lo que está en juego es la fuerza lógica del *porque*. Ésta consiste en que se requiere un cierto tipo de explicación apropiada, en tanto se excluye otro tipo. El parecido con la explicación teleológica se debe a esta fuerza lógica del propio discurso ordinario; es esta combinación de una prescripción y de una exclusión la que asegura la continuidad entre el lenguaje ordinario y el discurso formalizado. Hablar en términos de intención es apelar a una «ley que gobierne la acción» y excluir una «ley que gobierne el movimiento». Es exigir redescribir la acción en términos de finalidad; aquí redescribir es ya explicar. Sin duda Taylor aceptaría el argumento de Austin de que el lenguaje ordinario funciona bien aquí porque está sobre aviso, porque es el arma del hombre que da cuenta, que responde a la acusación, que debe explicarse para justificarse.

Charles Taylor da una segunda razón: esta continuidad entre el discurso ordinario y la forma teleológica de la explicación se debe al lugar del deseo dentro del discurso de la acción. Pues pertenece a la significación del deseo el ser disposición a hacer suceder lo que es deseado. Explicar en términos de deseo es ya introducir la disimetría entre la explicación por un antecedente y la explicación por un final.

¿Hay que decir que no es posible ninguna crítica del lenguaje ordinario? Charles Taylor no ignora esta pregunta, porque ya nos la ha planteado la cibernética y su pretensión de sustituir el lenguaje del proyecto y del deseo por el de la programación. También el autor hace una confesión que apunta muy lejos y que parece un poco discordante con el resto del capítulo: «No hay nada que pueda ser sostenido para una teoría del sentido común sobre el comporta-

miento»[51]. Esta confesión permite otras varias y otros grupos pueden hablar de forma diferente (por ejemplo en términos de animismo). Sin embargo, hay «puntos de vista» del sentido común análogos a la teoría teleológica. Por tanto sólo es posible una única táctica: mostrar que el abandono de la explicación teleológica nos obligaría a una reforma del lenguaje ordinario de la que no tenemos ninguna idea. El cambio de significación sería tan profundo que ya no podríamos hablar de acción, a falta de poder oponerle la no-acción, estando acción y no-acción explicadas de idéntica manera por el condicionamiento anterior de la programación. Todo el argumento consiste en hacer tomar conciencia de la amplitud de los cambios en nuestro sistema actual, sin poder excluir la concebibilidad de dicho cambio. Hay una historia de pensamiento. Aquí Taylor enlaza con Kuhn y Foucault sobre las rupturas de *episteme*. El punto parece estar en la no plausibilidad de un cambio de esquema tal que el discurso de la acción desaparecería de nuestra cultura, en razón de la insoportable radicalidad de este cambio; por ejemplo, habría que dejar de leer intenciones en expresiones directas y sustituir éstas por una semiología indirecta tomada de las máquinas; asimismo habría que eliminar del lenguaje toda mención del deseo en tanto que disposición a actuar, es decir en tanto que comienzo de acción que tiene un lazo no contingente con su acabamiento. En suma, las expresiones como «disposición a hacer X» deberían ser borradas del vocabulario. El esquema de nuestro lenguaje puede ser contingente, pero sin duda es inexpugnable.

## III *Intencionalidad*

Es de señalar que la conciencia no está inserta en el desarrollo del argumento más que en tercera posición. Es la intención consciente el revelador de la especifidad de lo humano con respecto a la forma teleológica. ¿Significa esto

[51] Taylor, Charles, cfr. *The Explanation of Behavior*, pág. 39.

decir que el uso de la noción de acción encuentra aquí el fundamento que le faltaba en el lenguaje ordinario? Lo parece, cuando el autor, dejando de hablar de forma de ley, habla de una cierta naturaleza. Es cierto que este recurso a lo natural, que recuerda a Aristóteles, tiene una punta polémica dirigida contra autores como R. S. Peters, *The concept of motivation*[52], que sitúan el abismo lógico entre lo natural y lo convencional (criterio: la conformidad con reglas, ritos, convenciones). Pero «cerrar la puerta con el pie» es intencional sin ser convencional. Entonces se busca el criterio en un rasgo ligado a la reflexividad, a saber, el lazo entre acción y agente, dirección y director. Lo que la intencionalidad introduce es la retrorreferencia a un centro de responsabilidad de donde procede la acción; dicho de otra forma, a un interior, a un dentro, a lo que se reduce la noción de *conciencia*, en el sentido de intencionalidad. Es para el agente y por el agente, que tiene la idea de hacer, por lo que el «purpose» se convierte en una intención. ¿Se nos objetará que hay deseos inconscientes? Pero hablar de deseos inconscientes es, una vez más, situar el deseo en la clase de las intenciones y no de los movimientos. Sólo se puede atribuir deseos inconscientes a seres a los cuales se les puede atribuir conciencia e intencionalidad.

¿Estamos por fin a un nivel de fundamentación más profundo que el lenguaje ordinario? ¿O bien es el lenguaje ordinario el que da forma a la experiencia de la conciencia? ¿O bien hay que limitarse a esta relación circular entre *forma* lógica de la explicación teleológica, *uso* implícito de la teleología en el lenguaje ordinario, *testimonio* de la conciencia del agente?

## IV *Lenguaje de la acción y ciencias humanas*

¿Se puede decir que las significaciones y los enunciados en términos de proyecto son verificables o falseables? La respuesta consiste en invertir la pregunta y preguntar qué lenguaje es verificable. La cuestión de la verificación y de la

[52] Peters, R. I., *op. cit.*, cfr. nota 19.

falsación no se plantea sino para un lenguaje que, precisamente, está construido para satisfacer dichos criterios y que ha sido llamado «data-language», es decir lenguaje en el que se describen las pruebas materiales adelantadas en favor de una teoría o ley. Ahora bien, en un «data-language», las proposiciones sobre la acción desaparecen en tanto tales. Ya sólo hay términos de cosas físicas. Es más, al expulsar el lenguaje de la acción, se ha tergiversado su sentido haciéndolo pasar por un lenguaje sobre entidades inobservables: creencia, espera, deseo, acción. Hay que concluir que no se «traduce» el lenguaje de la acción en el «data-language»; se le suprime, se le da un equivalente fantástico que a continuación nos proponemos vanamente traducir en términos físicos. El punto capital es que lo que el behaviorista «traduce» es ya una cosa distinta de lo que significa el lenguaje de la acción; el desconocimiento es la condición de la traducción. Por último, hay que decir que lo «psicológico» ha desaparecido en una psicología no psicológica.

¿Qué es entonces lo filosófico en esta discusión? Es actualizar las presuposiciones empiristas —por tanto heredadas de una filosofía precisa— que se disimulan en una exigencia de apariencia epistemológica: a saber, una filosofía para la cual sólo hay impresiones. La reducción de la acción significante y su contrapartida, la declaración de que la acción forma parte de lo mental inobservable son consecuencias de la premisa empirista. La refutación del reduccionismo nos lleva de nuevo al mismo argumento circular: se puede pensar sin duda que el lenguaje de la acción es contingente y provisional; esta aporía teórica forma parte del status epistemológico del discurso de la acción.

### C) G. H. Von Wright: explicación y comprensión

La empresa de Von Wright[53] es doblemente interesante. En primer lugar es la del lógico proveniente de la lógica

[53] Von Wright, G. H., *Explanation and Understanding*, Itaca/Nueva York, Cornell Univ. Press, 1971, 17-230 págs., en 8.º. Trad. esp.: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.

deóntica que, bajo la influencia principalmente de la obra de Charles Taylor: *La explicación del comportamiento*, ha pasado de la lógica de la acción a la explicación de la acción. Además, es uno de los escasos autores de lengua inglesa deseosos de situar el debate en el marco más general de las dos tradiciones, que él llama «aristotélica» y «galileana», cuya permanencia recuerda el título. No es inútil subrayar que la oposición, dentro del campo de la acción, entre *explicar* y *comprender*, reproduce las mismas aporías y las mismas antinomias que por una parte en la teoría del texto (sabemos que llamado así desde Schleiermacher y Dilthey) y por otra parte en la teoría de la historia (donde la tradición alemana y la tradición inglesa convergen en autores como Collingwood, Dray, Peter Winch, etc.). Sólo, quizás, Charles Taylor era consciente de dichas afinidades entre los tres campos de la teoría del texto, de la teoría de la historia y de la teoría de la acción. El presente estudio se limitará al capítulo II, titulado: «Causalidad y explicación causal» (págs. 34-83). Apadiremos sólo una breve pasada por el capítulo III: «Intencionalidad y explicación teleológica» (págs. 83-131), donde se vuelve a considerar el problema de Charles Taylor.

## 1. *El status de la causalidad*

Una discusión previa se refiere a la validez epistemológica del problema de la causalidad. ¿Es cierto (Russell, Hempel) que el pensamiento científico moderno ha sustituido la noción de causa por la de función? Von Wright mantiene que dicha sustitución nunca ha sido completa ni siquiera en el plano de la lógica inductiva (Nagel); que la causalidad sirve de prototipo en el discurso filosófico sobre el determinismo y sobre la inserción entre el cuerpo y la mente; por tanto «que el problema filosófico de la causalidad sigue siendo central en la filosofía de las ciencias», al menos en tanto que teoría de la explicación. Respecto a la explicación subsuntiva de tipo deductivo nomológica (Hem-

pel)[54], hay que admitir que la idea sola de causalidad preserva la asimetría, que la idea de ley (o incluso la de condición suficiente) tiende a eliminar.

## 2. *El modelo explicativo*

El cuerpo del argumento está constituido por la elaboración del modelo de explicación con el que será confrontada la acción; es un modelo emparentado con el *Tractatus* de Wittgenstein, según el cual el mundo puede ser descrito completamente, independientemente de la cuestión de saber si el mundo real es un mundo semejante. En un modelo como éste, es posible asignar una figuración topológica (árbol) que ponga en relación entre sí estados totales del mundo (compuesto cada uno de *n* estados de cosas elementales). Para que el modelo sea aplicable a la teoría de la acción hace falta que se le pueda aplicar la «tense-logic» de Prior, introducir alternativas en número finito y así definir un sistema como un fragmento de la historia del mundo en el cual está completamente determinado el curso de desarrollo.

La construcción de este modelo interesa ya a la teoría de la acción. Pues no se puede ejecutar una decisión sin «poner en movimiento» tales sistemas a partir de sus estados iniciales; el cálculo de los desarrollos posibles en un período limitado de tiempo, incluida la anticipación de las reacciones de los otros agentes y las alternativas abiertas por estos mismos agentes, incorpora a la propia decisión la consideración de los sistemas. El que realiza una experiencia de laboratorio no procede de otra forma: concibe un sistema así e *interviene* en el nivel de su estado inicial. Es su *intervención* lo que en adelante constituirá el punto focal de toda la discusión. En efecto, qué otra cosa si no es intervenir en el curso de la naturaleza. Es «poner en movimiento» un sistema. Pero al

[54] Hempel, C. G., «Theory of Scientific Explanation», *Philosophy of Science*, Baltimore (15), 1948.

mismo tiempo es el procedimiento por el que se establece que un cierto sistema es cerrado. En efecto, ¿cómo aprendemos a aislar un sistema cerrado de esas circunstancias externas sino poniendo en juego uno de nuestros poderes? Es una experiencia familiar el que una aparición de un estado dado no se produce a menos que cambiemos una aparición anterior que resulta coincidente con el estado inicial de un sistema. Y sé por experiencia que la ventana «no se abre completamente sola», sino que *yo puedo* abrirla. Ni la acción ni la experimentación científica serían posibles, si yo no supiese con conocimiento seguro *(reliable)* que ciertos cambios no se producirían si yo no interviniese, o que ciertos cambios se producirían si yo no los impidiese. A la pregunta: cómo asegurarnos de que un sistema es cerrado, hay que responder: aprendiendo a aislar un fragmento de la historia del mundo para hacer de él un sistema cerrado. ¿Y cómo aprendemos a aislar un fragmento de la historia del mundo? «Sólo la operación característica de intervención 'activa', consistente en cambiar un estado, que de otro modo no cambiaría así, en el estado inicial de un sistema, puede darnos esta seguridad» (pág. 63). Dicho de otra forma, aprendemos a aislar los sistemas poniendo los sistemas en movimiento por actos consistentes en producir su estado inicial, después observando «pasivamente» (dejar que las cosas sucedan) los sucesivos estados de su desarrollo; pero esta intervención experimental no equivale a una verificación definitiva del cierre del sistema, en razón de las alternativas que, también ellas, deben ser «aprendidas».

### 3. *Actuar y causar*

La idea de «poner sistemas en movimiento» ofrece así el punto de intersección de la acción y de la causalidad.

Esta idea está tan fuertemente anclada en el *lenguaje* que ofrece una de nuestras ideas de causa, a saber el modelo de un agente que *hace suceder* algo. Bien es cierto que se puede purgar a la naturaleza de estas causas concebidas como

agentes —pero ¿se puede purgar a la misma acción? La interferencia intencional con el curso de la naturaleza es el paradigma de «hacer algo».

En este punto Von Wright adapta en líneas generales el análisis anterior desde Anscombe a Danto. De éste mantiene la diferencia entre hacer algo (abrir la ventana) y hacer suceder algo al hacer algo (cambiar el aire). También él admite el carácter finito del análisis regresivo: hay algo que no hago suceder; es lo que yo hago.

La articulación entre acción de base y teoría de sistemas es fácilmente comprensible ahora: las cosas hechas (resultado de las acciones de base) son cambios, es decir, transiciones de un estado de sistema a otro. Respecto a las consecuencias, designan el estado final de los sistemas. A partir de ahí el *análisis* causal y la *explicación* causal pueden aplicarse a la relación entre cosas hechas y consecuencias; pero no es posible decir que lo que se hace sea el efecto de la acción; el lazo entre la acción y lo que se hace es intrínseco y lógico, en absoluto extrínseco y causal. Digamos, en términos de sistema, que llevar a cabo una acción es producir el estado inicial de un sistema, por tanto poner en movimiento un sistema. El concepto de intervención combina los dos aspectos; por un lado la intervención supone que *podemos hacer* algo; pero *hacer suceder algo* supone que secuencias de acontecimientos se constituyen en sistemas cerrados.

¿Qué resulta de esto para la propia causalidad? Podemos realmente decir que hacer suceder algo al hacer alguna otra cosa es producir un efecto. Pero si lo que hacemos es causa de lo que es su consecuencia, lo que hacemos no es el efecto de hacer: «Decir que causamos efectos no es decir que los agentes son causas (*op. cit.*, pág. 69). La relación de causalidad está pues entre el resultado y las consecuencias, no entre la acción y su resultado. Es en este sentido, y sólo en éste, como el concepto de acción es conceptualmente anterior al de causa. No porque toda causa sea concebida sobre el modelo de un agente, sino porque la intervención de un agente en el curso de las cosas sirve de modelo a la idea

de producir efectos (cfr. la noción de causa como *handle* en Collingwood o como *manipulación* en Gasking). La experimentación, en el sentido científico de la palabra, constituye un excelente ejemplo de intervención según Von Wright. Someter una ley a una prueba es poner en movimiento un sistema, es decir, hacer suceder algo haciendo otras cosas. La ejecución de nuestras habilidades está incluida siempre en el proceso de verificación de las leyes. Es por lo que nos resulta muy difícil representarnos la causalidad de la naturaleza sin hacer intervenir la posibilidad de nuestra acción. Decir $p$ es causa de $q$, es decir: podría hacer suceder $q$ si pudiese hacer $p$.

## 4. *La ilusión determinista*

La importante conclusión filosófica es que sin sofisma no se puede incluir la noción de acción en la de causalidad, ya que se requiere una acción para aislar un sistema cerrado, «comenzando» algo en el sistema. La experiencia de poder es primitiva. La idea de libertad no significa otra cosa: sólo por medio de la idea de hacer es como llegamos a aprehender las ideas de causa y de efecto. Por supuesto, los impedimentos, las incapacidades, los disfuncionamientos nos hacen experimentar la causalidad como amenaza para nuestra libertad, pero estas experiencias representan limitaciones a lo que podemos hacer y dichas limitaciones presuponen que continuamos comprendiendo lo que significa poder. Para que la causalidad englobe a la acción, habría que poder transformarse en espectador pasivo, extrapolar al conjunto del universo lo que sabemos de algunas conexiones causales. Pero esto sería olvidar que lo que sabemos de la causalidad es relativo a fragmentos de la historia del mundo, es decir, a sistemas cerrados. Ahora bien, tales fragmentos, para ser aislados, suponen que los poníamos en movimiento al producir sus estados iniciales. La observación pasiva supone siempre la intervención activa que es una acción. Lo que llamamos experimentación combina precisamente los dos aspectos.

## 5. *Explicación teleológica e intencionalidad*

La explicación teleológica de Charles Taylor no requiere una transformación profunda, sino sólo una complicación complementaria del modelo. Charles Taylor lo había demostrado: la explicación teleológica no designa ningún inobservable oculto, ninguna entidad causal suplementaria, sino solamente la forma de una ley. Esta forma de ley es un caso más refinado de los sistemas. Von Wright introduce además todo un abanico de posibilidades entre la explicación estrictamente causal y la explicación puramente teleológica interiorizada en la conciencia del agente bajo la forma de una intención de hacer. Entre estos dos extremos hay que situar las explicaciones *cuasi-teleológicas*, tales como los fenómenos de regulación homeostática que simulan la teleología sin añadir nada a la causalidad; pero hay también una explicación *cuasi-causal*, como la explicación por las pulsiones, los deseos irresistibles, etc., que son en realidad explicaciones teleológicas disfrazadas.

La explicación teleológica plantea un problema distinto desde el momento en que se plantea la relación entre la cara «interna» y la cara «externa» del comportamiento, dicho de otra forma, entre la intención reflexionada y la acción descriptible. El problema consiste en saber si la relación entre la intención y la acción es, a su vez, de naturaleza causal, cuando menos si se adopta el modelo humeano de la causalidad que implica dos cosas: la posibilidad de identificar por separado la causa y el efecto, y el carácter contingente de la relación. Von Wright se pone del lado de aquellos para los que la relación no es causal sino lógica (logical connection argument). Pero en su opinión, el argumento no está presentado de forma convincente, sino esencialmente defectiva (Stoutland). Su capítulo III tiene esencialmente como objeto el dar una forma rigurosa al «*logical connection argument*». La idea original del capítulo es superponer el argumento teleológico de Charles Taylor y la inferencia práctica de Aristóteles. En efecto, puede decirse que la inferencia práctica de la forma «A tiene la intención de

hacer suceder *p*, A considera que esto sólo es posible haciendo *a*, A se pone a hacer *a*» es lo mismo que una explicación teleológica pero en sentido inverso (en lugar de: A hace *a* con objeto de *p*). Ahora bien, ¿cómo se verifica la validez de la inferencia práctica? Si se la considera como lógicamente obligante entonces se tiene una posición intencionalista. Para un punto de vista causalista, la implicación no es lógica sino causal y la inferencia práctica debe ser tratada como la forma disfrazada de una explicación nomológica deductiva según el *covering law model* (Hempel). La discusión consiste esencialmente en el examen de una serie de *contraejemplos* aplicados sucesivamente a los procedimientos de verificación de las premisas y de la conclusión. No se trata de reproducir aquí esta discusión. El nervio del argumento consiste en probar que la verificación de las premisas y la verificación de la conclusión se implican mutuamente:

> En esta dependencia mutua de la verificación de las premisas y de la verificación de la conclusión en el silogismo es donde reside la verdad del *logical connection argument*.

A partir de ahí, las premisas de un argumento práctico no describen una causa humeana del comportamiento descrito en la conclusión; es preciso que la acción que hay que hacer pueda ser comprendida e interpretada en términos intencionales para que pueda aparecer como conclusión de la inferencia práctica, pero entonces la premisa no tiende a un movimiento natural sino a una acción en el sentido propio de la palabra.

La dependencia mutua entre las condiciones de verificación de las premisas y las de la conclusión no hace sino presentar discursivamente lo que es comprendido de un modo inmediato en un gesto, a saber que es un movimiento que significa, exactamente igual que una palabra es comprendida de entrada como un sonido que significa. Es el momento del comprender el único que es alargado, desplegado, recorrido discursivamente en la inferencia práctica. En la medida en que la inferencia práctica es el reverso de la

explicación teleológica, tenemos aquí un caso notable de la relación entre explicar y comprender, donde la explicación teleológica explicita la comprensión intencional. Si no hay un caso de conducta comprendida como significante, la necesidad ex post actum de la que habla Von Wright no funciona; pues la presunta existencia es precisamente ese caso de gesto inmediatamente comprendido como intencional:

> La validez formal de la inferencia práctica requiere que la instancia de conducta mencionada en su conclusión sea descrita (comprendida, interpretada) como acción, en el sentido de hacer o intentar hacer algo por el agente considerado. Para ser *teleológicamente explicable*, puede decirse, el comportamiento debe ser en primer lugar *comprendido en el modo intencional* (*op. cit.*, pág. 121).

Inversamente, la explicación puede guiar la interpretación: si yo sé o creo que alguien va a tocar el timbre, percibo sus movimientos como el acto de apretar el timbre. Pero puedo remontarme en el otro sentido, hacia un fin «alejado»: hacerse recibir, presentar una exigencia. Explicación y comprensión coinciden cuando tal acción es hecha «por sí misma»; pero entonces es otra forma de nombrarla acción.

## 6. *Compatibilidad entre explicación causal y explicación teleológica*

¿Se objetará que el conocimiento fisiológico del cerebro permite explicar en términos de causalidad los mismos casos de comportamiento que aquellos que son explicados teleológicamente e interpretados intencionalmente? Von Wright resuelve la paradoja de la siguiente manera. En primer lugar la explicación causal y la explicación teleológica (además de la interpretación intencional) no tienen el mismo *explanandum;* por un lado, lo que se explica son acontecimientos naturales: partes del cuerpo se mueven; lo que se explica teleológicamente son acciones ya interpretadas como intencionales: en efecto, la conclusión del silogismo práctico

es que un agente se pone a hacer algo que él piensa que se requiere para alcanzar tal fin, la explicación teleológica se remonta desde esta conclusión hacia premisas homogéneas. La conclusión que enuncia una acción descrita en lenguaje intencional no puede ser sustituida por una proposición que menciona un movimiento sin destruir la validez formal de la inferencia, pues sólo los movimientos del cuerpo que se interpretan como requeridos por la intención enunciada en la mayor delimitan lógicamente el tipo de movimiento que constituye una acción. Explicación causal y explicación teleológica son compatibles entre sí porque no tienen el mismo explanandum. Y nunca lo pueden tener. Volvamos al caso de las acciones de base. Supongamos que levantar el brazo sea realmente algo que yo puedo. Decir: mi brazo permanece inmóvil a menos que yo lo levante, es la expresión en términos de necesidad lógica de mi poder. Supongamos que un fisiologista observa mi cerebro y trata el movimiento del brazo como el efecto de un acontecimiento nervioso y enuncia la relación en términos de necesidad natural. ¿Pero qué relación existe entre los dos enunciados? La relación es puramente contingente. Por tanto sin conflicto. Pues está excluido que yo pueda levantar mi brazo como una acción que hago y al mismo tiempo observar el movimiento como la operación de una causa. Pues observar es dejar que la causa opere: «hay ahí un punto de lógica («gramatical»): cuando lo observo, *dejo* que las cosas sucedan. Cuando actúo, las *hago* suceder. Es una contradicción en los términos dejar de y hacer la misma cosa en la misma ocasión. Es por lo que nadie puede observar las causas de los resultados de sus propias acciones de base» (cfr. *op. cit.*, pág. 130).

Sólo un movimiento investido de intencionalidad es una acción. A partir de ahí

> la base conceptual de la acción es, por una parte, nuestra ignorancia (ausencia de conciencia) de la operación de las causas, y por otra, nuestra convicción de que ciertos cambios suceden solamente cuando vamos a actuar (cfr. *op. cit.*, pág. 130).

Este análisis es un ejemplo relevante de la combinación entre la forma lógica de un argumento, la explicitación del lenguaje ordinario y el recurso a la experiencia viva de la intencionalidad. En este sentido, la obra merece su título; en la experiencia de la acción hay un punto en que «explicar» y «comprender» coinciden. Este punto es aquel en el que *intervenimos* en el curso de las cosas realizando nuestros propios poderes, que son a la vez lo que podemos y lo que sabemos hacer.

Capítulo V

# Fenomenología y análisis lingüístico

Abordamos pues aquí la gran confrontación anunciada en la lección inaugural entre el análisis lingüístico y la fenomenología. El objetivo de esta lección es fijar el nivel respectivo de las convergencias y las divergencias.

## I. El recurso del análisis lingüístico a la fenomenología

Al comenzar dijimos las razones por las que preferíamos la aproximación lingüística a la aproximación fenomenológica:

*a*) El análisis lingüístico evita las dificultades de toda introspección, a saber, el recurso al sentimiento vivo, a la intuición: Wittgenstein, al llevar a cabo el proceso de las «descripciones ostensivas privadas», llevó a cabo el proceso de toda fenomenología que se presente como una modalidad de «percepción interna»; a lo que el análisis lingüístico opone la investigación de los enunciados públicos en los que se expresa la experiencia.

*b*) La fenomenología, al pretender aprehender la esencia desde el ejemplo, encuentra por segunda vez el obstáculo del recurso a la intuición: se trata de «ver» la esencia a partir del ejemplo: a lo que se opone: aprehender el sentido a partir del enunciado.

¿Pero agota esta crítica el sentido y los recursos de la fenomenología? ¿Apunta contra la verdadera fenomenología? Sí, contra una concepción de la fenomenología que

no sería sino una variedad de psicología: la psicología intencional o la fenomenología psicológica; es esta fenomenología la que resiste con dificultad los ataques de un Piaget en *Sagesse et illusions de la philosophie*[55]. Por el contrario, las dificultades propias del análisis lingüístico conducen hacia la fenomenología, pero en un sentido muy diferente al de una fenomenología psicológica o psicologizante.

Es importante recordar aquí las aporías del método lingüístico: proceden de la impotencia de este método para reflexionarse a sí mismo y decir en qué juego de lenguaje se ha hablado del lenguaje ordinario. Esta impotencia para reflexionarse se traduce en una impotencia para demostrar que el lenguaje que ha descrito es algo distinto de una configuración lingüística contingente; en último extremo, algo distinto de una particularidad idiomática del inglés. Esta dificultad alcanza tanto a los análisis de expresiones conceptuales según el primer método como al análisis de los actos ilocucionales según el segundo método.

Bien es cierto que éste parece más apropiado para una ordenación sistemática de los actos ilocucionales; sin embargo, tropieza finalmente con la imposibilidad de clasificar, erigida en dogma por Wittgenstein para quien, recordamos, la semejanza de familia de un juego con otro excluye cualquier relación de especie a género. Esta dificultad es la dificultad misma para pasar a lo transcendental. Semejante paso, que Strawson realizó en *Individuals*[56] a propósito de los particulares de base (son dice él, en nuestra organización conceptual, los cuerpos y las personas), ¿puede realizarse para las categorías de lenguaje que regulan el discurso de la acción, por ejemplo, para intención y motivo?, ¿para responsabilidad e imputación?, ¿para mandar, desear, observar, etc.? ¿Cómo estar seguros de que el análisis lingüístico es un análisis conceptual? ¿Que lo no-delimitable de hecho de una forma de lenguaje es no-delimitable de derecho?

---

[55] Piaget, Jean, cfr. nota 3, más arriba.

[56] Strawson, P. F., cfr. nota 4, más arriba.

Ahora bien, el análisis lingüístico remite a la fenomenología por rasgos diferentes a los de sus propias aporías. También remite por lo mismo que hay en él de más eficaz. En efecto, la concepción del lenguaje que le es implícita difiere radicalmente de la del estructuralismo filosófico; la elucidación del lenguaje ordinario no es en absoluto la exploración de un sistema cerrado donde las palabras no remitirían sino a otras palabras; nada es más extraño para el análisis del lenguaje que esa fantasía del cierre del universo de los signos; de acuerdo con las palabras de Austin en su excelente ensayo *A plea for excuses* (y como volvía a decir hace algunos años en Royaumont), no queremos clarificar el lenguaje más que para analizar mejor la experiencia. Es pues un método que va del análisis de los enunciados al análisis de la experiencia: es por lo que Austin se arriesgó una vez a llamar a su método una «fenomenología lingüística»[57].

Se tratará de saber entonces si lo vivido de la fenomenología no es el referente implícito y no tematizado del anális del lenguaje ordinario. Lo que confirma esta hipótesis es que el análisis lingüístico surgió de una reacción contra el atonismo lógico de Russell y contra la teoría de la «figura» del primer Wittgenstein. Para la filosofía del lenguaje ordinario no se trata de reformular éste según las exigencias axiomáticas de una «lengua bien hecha»; más bien se trata de situarse en el interior del lenguaje ordinario, para exhibir lo que significa real y precisamente en tanto que lenguaje ordinario. A este respecto, las investigaciones del segundo Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, las de Austin, de Hampshire, de E. Anscombe, representan una revolución comparable a la que llevó a Husserl a oponer una ciencia descriptivo de lo vivido al ideal matemático de definitud y de saturación; por mi parte, haré corresponder término a término los dos juegos de oposición, por lo que respecta a la filosofía analítica entre lengua bien hecha y lengua ordinaria, por lo que

[57] Austin, J. L., cfr. *A Plea for excuses*, pág. 130.

respecta a la fenomenología entre esencias exactas y esencias inexactas.

De una forma todavía más radical, la filosofía analítica se presta a la comparación con la fenomenología, no solamente por lo que niega, sino por lo que hace; en ambos casos se trata de clarificar: clarificar enunciados —clarificar esencias de lo vivido. Volveremos sobre la diferencia entre los propios términos a los que se refiere la clarificación por ambos lados, pero primero hay que insistir en el parentesco de la operación misma. Clarificar es distinguir; decir «esto no es eso», hacer listas, inventarios, en suma establecer diferencias. La fenomenología es completamente un arte de la distinción, por tanto de la diferencia. Es lo que la distingue de cualquier construcción dialéctica, que es un arte de las transiciones, de las composiciones. En este sentido, los filósofos ingleses y los fenomenólogos se oponen igualmente al método dialéctico; es lo que les acerca. He aquí pues un arte de la distinción, una técnica de la clarificación, que sitúa las dos empresas en el mismo plano del discurso.

No desconozco la distancia que separa las dos teorías de la significación: la una más próxima a una definición por el uso, la otra a una definición por la aprehensión intuitiva de un sentido. Pero el recurso al uso, por un lado, a la intuición, por otro, nos ponen en guardia contra las mismas pretensiones y las mismas ilusiones, llamadas por un lado lenguaje lógicamente perfecto, por otro *mathesis universalis*. Todas estas razones invitan a buscar con precisión el punto de conjunción de los dos métodos.

## II. Un precedente histórico: Aristóteles

Aristóteles es a la vez el padre del método fenomenológico y del análisis lingüístico aplicado al actuar. No es casualidad que sea el único autor citado preferentemente por los filósofos semánticos de lengua inglesa, cuando tratan

de la intención o de la acción. El trabajo de delimitación, aplicado a la vez a la palabra y a la experiencia, ofrece el primer ejemplo histórico de conexión entre los dos métodos: es en un único universo de discurso, el de la clarificación, donde se articula al tiempo lo vivido y los enunciados sobre lo vivido.

En efecto, ¿qué hace Aristóteles en el libro III de *La Ética a Nicómaco*? Hace una serie de elecciones semánticas, primero entre las palabras que se han traducido por «propia voluntad» y «contra voluntad», después entre las traducidas como «preferencia» y «deseo». Posteriormente intenta organizar el campo semántico de lo voluntario y de lo involuntario mediante un método de clarificación que pone en primer plano la noción de preferencia, la cual se convierte en la diferencia específica del actuar humano dentro del tipo próximo a la propia voluntad. Por último, articula la preferencia y el deseo, tomando como guía, dentro de la filiación de la noción, el axioma según el cual la decisión o preferencia se refiere más bien a los medios que a los fines; el deseo es situado así adjunto al campo propiamente voluntario, gracias al juego de remitir desde fines próximos, que pertenecen gracias a sus medios a la esfera de eficacia del hombre, a los fines lejanos, donde nuestro deseo se pierde en los optativos de la ineficacia.

Aristóteles cumple aquí con su obligación de filósofo en la medida en que delimita un campo (lo que hace con la pareja voluntario-contra voluntario), lo articula y polariza (lo que hace con el análisis de la preferencia), por último establece una red nocional completa (deseo, anhelo, preferencia); puede decirse que es a la vez un análisis de la experiencia y un análisis del lenguaje ordinario.

Es un análisis del lenguaje ordinario: el filósofo recibe el lenguaje de los poetas y los trágicos, de los oradores y los políticos, de la plaza pública, del tribunal y de las profesiones liberales; mediante un trabajo de clarificación eleva a concepto lo que no será sino uso vago y sin consistencia, respecto al deseo, anhelo, opinión, etc.; antes de Austin y Hampshire, se pregunta lo que debería decirse en tal

o cual circunstancia (what we should say when). De esta forma no se dirá que alguien ha actuado voluntariamente si ha sido obligado, o si ignoraba las circunstancias; pero se dirá que ha actuado voluntariamente incluso si alega como excusa la constricción del deseo o del arrebato, o bien la ignorancia de las circunstancias que habría debido conocer. Es en el nivel del lenguaje ordinario, tanto como de la experiencia viva, donde Aristóteles distingue, en el pre de preferencia (pro-airesis) el mismo momento de antecedente que otro vocablo griego presenta (pro-bebouleumenon o lo pre-deliberado), que nos permite aplicar sobre la decisión los análisis de la deliberación.

Pero esta clarificación del lenguaje ordinario no se encierra en una vana lexicografía: es el actuar humano en sus estructuras esenciales lo que se somete al examen, mediante enunciados de los que es el referente. Como es sabido, son las articulaciones de la deliberación las que proporcionan el principio de orden aplicado al campo de la preferencia; ahora bien, estas articulaciones son propuestas a través de una reflexión directa sobre los oficios y las competencias, que excluye cualquier planteamiento sobre la voluntad de lo absoluto y el marco de la praxis en el horizonte de una sabiduría de lo finito. Ciertamente este encuadre saltará con San Agustín y los medievales, pero sin afectar a la descripción propiamente dicha; es en el plano de las concepciones del mundo donde surgirá la *voluntas* infinita, recuperando para la problemática de la voluntad ese deseo del bien que Aristóteles había remitido a la problemática del deseo. Pero en el plano descriptivo en el que nos mantenemos, las grandes articulaciones aristotélicas del deseo, del arrebato, de la decisión, se mantienen todavía; proporcionan el marco a un tiempo semántico y eidético de toda fenomenología del actuar humano, en esa zona media y equilibrada entre lo fortuito y lo necesario, donde la praxis humana une lo aleatorio y lo regular, la espontaneidad y el cálculo. No solamente permanecen las casillas aristotélicas sino que me parecen más próximas a la experiencia común y al lenguaje ordinario que las casillas estoicas (de las que no

diré nada aquí), que proceden de la tosca distinción del padecer y el actuar, de la representación y del consentimiento; esta separación vuelve, como es sabido, en la cuarta meditación cartesiana con la distinción entre un entendimiento totalmente pasivo con respecto a las ideas y una voluntad totalmente activa en tanto que poder absoluto del sí y del no. De ningún modo niego que los análisis del consentimiento o del asentimiento, en los escolásticos y en Descartes, entrañen un contenido fenomenológico original. El sí y el no del juicio de la creencia revelan incluso el núcleo de la decisión, en tanto que poder sobre los contrarios. Pero la delimitación en «facultades» —entendimiento y voluntad— posee una naturaleza diferente de las distinciones del encasillamiento aristotélico; dicha delimitación no descansa ni sobre una clarificación del lenguaje ordinario, ni sobre una clarificación de lo vivido; es un análisis ciertamente, pero en el sentido de una descomposición de carácter metafísico cuyo examen no se parece a la fenomenología. Volveremos sobre ello a propósito de la dialéctica del actuar que constituirá el segundo nivel de discurso. Es por lo que me he arriesgado a practicar aquí un audaz resumen entre Aristóteles, por una parte, y la filosofía analítica y la fenomenología por otra.

## III. La especificidad de la fenomenología: Husserl

Lo que le sucede a la fenomenología proveniente del análisis lingüístico, lo cual no deja de ser asombroso, es la posición subordinada y en apariencia inesencial de las cuestiones de lenguaje en relación con una investigación que se refiere a lo vivido y que apunta a la intuitividad esencial más que a un uso correcto del lenguaje.

Esta diferencia de principio, si es bien entendida, no vuelve incomparables las dos estrategias. Si el análisis lingüístico no se confina en el cierre del lenguaje, sino que permanece abierto a la experiencia, inversamente una eidé-

tica descriptiva de lo vivido tiene implicaciones lingüísticas, precisamente porque es una eidética y no una coincidencia reflexiva, donde no se haría sino revivir lo que se ha vivido, sin pensarlo y decirlo. Esforcémonos por tanto en, allí donde sea preciso, resaltar la diferencia entre fenomenología y análisis lingüístico.

En primer lugar digamos que si lo vivido ocupa el lugar que el lenguaje tiene en otra parte, ese vivido no es sin embargo el vivir mismo; la promoción de lo vivido al rango de campo fenomenológico va unida al acto filosófico previo de «reducción» de la actitud natural; no es pues tampoco un vivir natural, completamente natural. ¿Qué es entonces sino un imperio del sentido, donde el sentido no remite sino a otro sentido y a la conciencia para tener sentido? Ahora bien, este desplazamiento de parte de la tesis del mundo a la tesis del sentido no deja de tener relación con el movimiento operado por la filosofía analítica cuando declara no aumentar los hechos sino solamente el conocimiento de los hechos. ¿Se puede decir que la fenomenología tematiza lo que la filosofía del lenguaje hace sin saberlo, o sin saber por qué lo hace? Este acercamiento se impone todavía más si interpretamos, como creo que puede hacerse, la reducción fenomenológica no como la pérdida de algo, como la sustracción de una densidad ontológica, sino como un distanciamiento, como un acto de diferencia, a partir de lo cual no hay sólo cosas, sino signos que designan; en suma, si la reducción fenomenológica es el nacimiento de la función simbólica, entonces es el fundamento de lo que hace el filósofo analítico cuando se aleja de los hechos y se vuelve hacia los enunciados.

Se dirá —no sin razón— que el efecto no es el mismo aquí y allá: el filósofo analítico considera enunciados, el fenomenólogo vividos. Cierto, pero ¿qué es lo vivido, surgido de la reducción, sino un sentido eminentemente decible? Es de destacar que el recurso a lo vivido no le da nunca la ocasión a Husserl de preconizar lo inefable. De entrada, el supuesto «residuo» de la reducción fenomenológica se ofrece como un campo estructurado y se presta

En este sentido, lo que acerca a Husserl a los analistas, es la convicción a la que aludimos antes: que la clarificación no puede desembocar en esencias matemáticas, en el sentido de la definitud y la saturación de las matemáticas hilbertianas; la eidética descriptiva de lo vivido no es una eidética matemática. Sin embargo es una eidética rigurosa, en la medida en que intenta aspirar al tipo de intuición que pertenece a esencias inexactas. Es lo que acerca la «disciplina eidética descriptiva» de Husserl al análisis del lenguaje ordinario.

No es esto todo: me atrevería a llevar más lejos la semejanza de las dos demarcaciones. ¿Por qué dice Husserl que lo vivido está estructurado, tiene un sentido, es decible? Porque es intencional y porque siempre es posible explicitar el sentido de un vivido por la *objetividad* que pretende. Me gustaría que no se separase el tema central de la fenomenología —a saber, que toda conciencia es conciencia de... (lo que es una gran banalidad)— del método de la fenomenología, a saber, que hay una ciencia eidética descriptiva de lo vivido. Pues si hay un discurso posible de lo vivido es porque hay una estructura relacional, porque presenta esa diferencia y esa relación de lo transcendente con lo transcendental; a partir de aquí, no sólo hay el vivir, sino lo pensable. Decir que la fenomenología es una ciencia eidética descriptiva, y decir que trata de la intencionalidad, es decir una sola cosa. En efecto, en adelante será posible decir «lo que» la conciencia vive, diciendo «lo que» pretende. Es posible decir el *cogito* por la *cogitatio*, y la *cogitatio* por el *cogitatum*. Es lo que Husserl llama «objetividad» o *noema*, oponiéndolo a la *noesis*, como campo de conciencia en el que y para el que tiene un sentido.

Esta concepción está en la base de cualquier confrontación con la filosofía analítica del lenguaje. Pues lo que hay que poner en lugar de los enunciados sobre los que trabaja el análisis lingüístico no es lo vivido del fenomenólogo; o mejor, es lo vivido pero tomado en ese «contenido noemático» *(noematischer Gehalt)*, en su contenido en noema, en objetidad. Por tanto es vano oponer una teoría de los

a lo que él llama análisis eidético. El axioma primero del fenomenólogo, pasado el umbral de la reducción, se enuncia así:

> Todo acontecimiento individual tiene su esencia que es susceptible de ser aprehendida en su pureza eidética y que, bajo esta forma pura, debe formar parte del campo de aplicación de una ciencia eidética posible[58].

No revivir, sino decir el contenido eidético de lo vivido. El distanciamiento del mundo nos abre la tarea de distinguir esencias y su encadenamiento. Es nuestra noción de una *Gehalt*, de un «contenido eidético», que dirige a la fenomenología hacia consideraciones lingüísticas, pero fundando éstas en un acto previo de reducción, a continuación en un acto de aprehensión esencial. Es la fundamental decibilidad de lo vivido lo que permite una teoría de los enunciados. A mi entender, es la tesis que debe sustituir a la malhadada teoría de la «figura» tanto como a la definición de la significación por el uso, la cual jamás permitirá definir la exactitud de un uso.

Es por lo que la fenomenología opera a un nivel estratégico diferente del análisis lingüístico; éste quiere clarificar enunciados, aquélla clarificar la aprehensión misma de las esencias; no es que Husserl ignore las ambigüedades del lenguaje; sino que le parecen menos temibles que la falta de claridad debida al «cómo del dato». No habría problemas de verdad si las cosas no se diesen con grados de proximidad y de distancia que afectan a la forma de ser dado. Para Husserl, no se trata sólo de lengua, sino, si puede decirse, de perspectiva. Todo el peso que los ingleses hacen recaer sobre el lenguaje está situado en «los actos de la aprehensión eidética»; toda la táctica del ejemplo, como la de la variación imaginativa, se debe a esa lucha por la proximidad.

---

[58] Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. Ricoeur, París, NRF, párr. 34, páginas 109-111. Trad. esp. *Ideas para una fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica.

vividos a una teoría de los enunciados; una confrontación útil sólo es posible en el momento en que la ciencia eidética descriptiva encuentra en la noción de noema su centro de gravedad. La ciencia de lo vivido y la ciencia de esos noemas. Ahora bien, el noema es lo que constituye la decibilidad del principio de lo vivido; también Husserl habla a veces de «enunciado noemático»; al final de una serie de implicaciones que parten de la reducción, pasan por lo vivido, la esencia de lo vivido, la intencionalidad de lo vivido, el noema de lo vivido, se une a lo que es el punto de partida de la filosofía analítica, a saber, el plano del enunciado. Husserl acaba por donde Austin y los demás comienzan; es por lo que los enunciados no son para él más que «expresiones», es decir una capa suplementaria en relación al *Sinn* que se aplica al noema.

Por supuesto que la diferencia sigue siendo grande; al menos no excluye un cierto paralelismo en los análisis. Es lo que vamos a mostrar ahora al elaborar la fenomenología husserliana de la voluntad.

## IV. La fenomenología husserliana de la voluntad

El propio Husserl trató sólo alusivamente los fenómenos afectivos axiológicos volitivos, y como apéndice de los análisis centrados en la percepción, o, para hablar en términos más generales, en los «actos objetivantes». La fenomenología es, principalmente, una fenomenología de la percepción. Al final del capítulo volveremos sobre esta característica, a la que se le reserva una importante crítica, si no de la fenomenología como tal, al menos de su pretensión de igualarse a la «filosofía primera». Admitiremos provisionalmente que esta limitación de hecho a la percepción es sólo una limitación contingente, que precisamente intenta superar una fenomenología de la voluntad. Por consiguiente utilizaremos la fenomenología de la voluntad como un revelador respecto al proyecto más amplio de la fenomenología. Si es cierto que toda conciencia es conciencia de, la tarea de una fenomenología de la voluntad consistirá en verificar,

en una esfera particular —la esfera práctica—, el alcance universal de la tesis central de la fenomenología.

Quizás hay que esperar más de esta tentativa para hacer saltar la fenomenología fuera del marco trazado por el modelo perceptivo: la extensión del método fenomenológico al sentir y al querer puede ayudar a rectificar la línea filosófica de la fenomenología, cada vez más lanzada hacia un idealismo neo-kantiano por el paradigma de la visión y todo lo impalpable e irreal que sugiere la metáfora de la luz. Si es verdad que la limitación a la percepción es responsable de la versión idealista de la fenomenología, ¿no deberá un desplazamiento de acento del ver hacia el querer restituir su papel al obstáculo, a la dificultad? Si un mundo luminoso es sin resistencia —y en este sentido ideal— ¿no es un mundo «arduo» necesariamente más real, con una realidad para la cual existir es resistir?

Yendo más lejos todavía, diré que una fenomenología de la voluntad tiene la posibilidad de liberar una tendencia en alguna medida rechazada de la fenomenología husserliana, una tendencia que llamaré de buena gana fichteana y que Eugen Fink había señalado ya en su famoso artículo de los «Kantstudien»[59]; por tendencia fichteana entiendo esa tendencia a tratar actos, todos los actos del cogito, en términos de *posición - tesis - Stellung*. Esta noción de posición puede ser seguida como un hilo que recorre toda la obra. En primer lugar es como «tesis del mundo», por tanto como posición, como el naturalismo y el ontologismo ingenuos son puestos entre paréntesis, «suspendidos». El mismo esboce en tanto que «suspensión» no se concibe sino como neutralización de una «tesis». Resulta muy curioso además que sea en términos de posición como Husserl trata modalidades de la creencia (certeza, suputación, conjetura, pregunta, duda, negación, afirmación); modalidades a las que corresponden, por

[59] Fink, Eugen, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kantstudien*, XXXVIII, 1933, págs. 321-383. Reeditado en E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, págs. 79-156.

el lado noemático: el ser puro y simple, el ser posible, verosimilitud, dudoso, nulo, etc. Las modalidades de creencia (o, para hablar como Husserl, las «modalidades dóxicas») son el correlato de actos posicionales, de actos téticos. Por eso, una fenomenología de la voluntad se precede y se anuncia en la teoría de los actos téticos, aunque ésta pertenezca todavía a la esfera de la percepción en sentido amplio, ya que los caracteres de creencia designan los caracteres de ser (ser real, ser posible, etc.): al menos, puede decirse que con la teoría de la creencia se produce un giro de la fenomenología de la percepción hacia la fenomenología de la voluntad.

El momento decisivo está representado por los dos actos posicionales por excelencia que son la negación y la afirmación: estos actos se añaden a la serie de las modificaciones de creencia enumeradas anteriormente: negar es «chafar» una posición, afirmar es plantear lo que puede ser registrado. Hay ahí un momento preciso en el que la fenomenología de la creencia implica la fenomenología de la voluntad (considérense los apartados sobre la «posicionalidad» actual, potencial, etc., implícita a las variaciones de atención), se alcanza así la noción ampliada de acto o de ejecución de acto en el apartado 115 de las *Ideas para una fenomenología*, así como de tomas de posición; la oposición entre posicionalidad y neutralidad se sitúa así en el orden de las operaciones o efectuaciones que generalizan la noción de carácter tético de acto.

Esta teoría del acto es muy profunda; engloba todas las operaciones del cogito en tanto que éstas son actos. Esta intuición fundamental es la que encontró Descartes en la V *Meditación*, cuando llama voluntad al poder de decir sí o no, es decir, el acto inherente a todo juicio. Por tanto no sería posible negar que la fenomenología de la voluntad tiene profundas raíces hasta en la fenomenología de la percepción, gracias a la teoría de la creencia. Esta teoría de la posición está implícita en la misma noción de acto, cuyo correlato es la de objeto; un acto es lo que puede ser realizado o efectuado, segmentado, recuperado, mantenido, suspendido; el acto es el «yo puedo» del «yo pienso». El análisis

de la voluntad viene de perlas para explicitar ese momento activo y actual del cogito, sin el cual sería inconcebible que el propio pensamiento pudiese ser una conducta responsable, como no dejará de proclamar el último Husserl, en contra de cualquier reducción al anónimo, inherente a una lógica formal que hubiese perdido su fundamento en una lógica trascendental.

¿Qué es lo que aporta de nuevo el acto voluntario en relación con las «tesis» dóxicas y las modalidades o modificaciones de la primera tesis, de la tesis madre, de la *Urdoxa*, o certeza? Esencialmente, una perspectiva de grado superior, que tiene como correlato lo «decidido como tal». Esta noesis es una posición; en este sentido se hablará de posición volitiva. Pero esta tesis es una tesis compuesta, una tesis con varios haces, en la que se encuentran posiciones de cosas, posiciones de creencia, posiciones de valor. Este acto no es solamente tético; es «politético»; es por lo que no se puede describir su estructura noético-noemática más que al final del análisis, tras haber recorrido las tesis simples incluidas en su constitución politética.

Pero, como siempre, la constitución de un acto se ilumina por la constitución de su objeto, de su objetidad. La objetidad específica es lo «decidido como tal». Hablaremos pues de noema del acto voluntario, como hemos hablado de lo percibido como tal, de lo imaginado como tal, de lo juzgado como tal, de lo evaluado como tal; estos tipos de noemas están además incorporados al noema global de lo decidido como tal. Para Husserl, lo querido es un noema muy complejo que hay que tratar mediante un análisis en capas. Hay varios haces de sentido en lo querido. Lo decidido propiamente dicho es sólo el último haz. Husserl comienza desplegando una serie de modificaciones que parten de lo percibido como tal: presentificación, representación, etc. Estas modificaciones permiten formarse la idea de núcleo noemático o sentido idéntico a través de las modificaciones que llevan de la simple presentación a la presentificación. Compararé esta primera serie de modificaciones con el plano locucional de Austin.

Una segunda serie de caracteres complementarios del noema está constituido por los caracteres de ser (real, posible, verosímil, problemático, dudoso), correlativos de los caracteres dóxicos o de creencia que hemos considerado ya desde el punto de vista de la jerarquía de los actos posicionales. Ello quiere decir que no se puede querer nada si no se dispone de una aprehensión de las cosas donde aparecen no sólo modificaciones de la presentación y modificaciones de la creencia. Hay que contar no sólo con la ausencia y el recuerdo, sino con lo cierto, lo posible, lo probable, etc.; más aún, hay que poder deponer por negación y poner por afirmación para estar en condiciones de rechazar y querer. También hay que poder neutralizar y suspender cualquier posición para deliberar (por ejemplo, cuando uno se pregunta si...); para que haya el «para hacer», tiene que haber el ser y el ser posible; el paralelismo lingüístico habría que buscarlo aquí en la noción de acto ilocucional; la composición de las modalidades de creencia con los noemas de voluntad se correspondería a su vez con la mezcla de descripción y de declaración implicada por los enunciados de intención. Así las tesis volitivas aparecen como tesis «fundamentadas». Lo que lo revela es el análisis noemático, al mostrar la constitución en capas del sentido de las objetividades correlativas.

Detengámonos un momento en ese noema de lo «decidido como tal». Es más o menos lo que los fenomenólogos franceses han llamado el proyecto; es una especie de objetividad que no está definida por su carácter observable, sino precisamente por su carácter «para hacer», «para hacer por mí». Ya hice un amplio análisis de ello en lo *Voluntario y lo involuntario* y me limito a remitir ahí [60], pues no tengo nada que añadir hoy al punto de vista de la descripción fenomenológica.

Tan sólo subrayaré dos cosas: en primer lugar, esa esfera «noemática» de lo «decidido» o de lo «querido» no es sólo

[60] Ricoeur, Paul, *Philosophie de la Volonté*, tomo I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, París, Aubier, 1963, 464 págs.

una transposición o una extensión del análisis anterior de los actos objetivantes; pero, por sus rasgos originales, específicos, clarifica retrospectivamente aspectos importantes de lo vivido que no habrían mostrado los actos objetivantes. Así lo decidido descubre el mundo como aquello que implica lo decidible, por tanto lagunas, donde hay «algo que hacer por mí». El «por-hacer-por-mí» descubre el mundo como campo de acción, con sus caminos y sus obstáculos, sus facilidades y sus dificultades. Lo arduo es una dimensión del mundo con el mismo derecho que lo percibido. Mundo como practicable o impracticable, y no simplemente como perceptible. Si el proyecto es una forma de significar la acción que hacer por mí, su cumplimiento en la acción efectiva, en el pragma, da a la realidad esa densidad y esa dureza que el cumplimiento intuitivo no implica. El «hecho» no es sólo lo observable, sino la obra, lo obrado por mí. Lo que se revela aquí es toda una dimensión de lo real ignorada por una simple teoría del conocimiento.

El segundo punto me remite a la confrontación con el análisis del lenguaje ordinario. La distinción del noema y de la noesis no deja de tener relación con la distinción de lo locucional y lo ilocucional; la semejanza es grande, en efecto, entre lo que Husserl llama carácter tético u oposicional y la fuerza ilocucional de los enunciados según Austin y Searle; en cuanto a las «objetividades específicas de la esfera volitiva», corresponden al carácter proposicional que hemos expuesto en el capítulo III.

Lo que más que nada anima a la confrontación es el sentido analítico que preside a la descripción. Igualmente se encuentra la misma relación de lo simple con lo complejo; recuérdese cómo el análisis lingüístico lleva a descomponer los enunciados complejos de la acción en enunciados propiamente performativos y constatativos, declarativos y descriptivos, para mostrar cómo hay observables implicados por la declaración de intención. En un sentido es comparable a como Husserl descompone y recompone el noema de un acto politético como la decisión; considerada en bloque, hay una capa de las tesis simples, que tienen como

correlato las modificaciones de orden representativo y dóxico; después la capa de los actos fundamentados donde se encuentra lo juzgado como tal, lo evaluado como tal, lo decidido como tal. Caracteres dóxicos, sexiológicos, pragmáticos se amontonan de alguna forma sobre el núcleo noemático en la arquitectura final del noema volitivo. Lo practicable se adjunta a lo válido, lo agradable, a lo gozoso y se superpone a lo posible, a lo probable, después a lo simplementè representado, lo cual modifica lo puramente percibido.

Ésta es más o menos la jerarquía noemática que hace pareja con la composición de los enunciados en un análisis lingüístico. ¿Forma pareja? Husserl no diría eso exactamente: diría que esas tesis fundamentadas, con su correlato, son más bien subyacentes a las «proposiciones» o enunciados de las tesis de creencia, de evaluación, de volición. Es por lo que propondré decir que entre el análisis lingüístico y la fenomenología no hay oposición en el mismo nivel que entre dos teorías adversarias, sino diferencia entre dos niveles estratégicos; diré que los análisis fenomenológicos vienen a situarse bajo los análisis lingüísticos; la fenomenología da un fundamento «vivido» a los enunciados; los enunciados dan una «expresión» a lo vivido.

Evidentemente, quedaría mucho por decir para llevar a cabo una confrontación en regla entre la fenomenología y la filosofía analítica del lenguaje. Aquí nos hemos concentrado sobre el proyecto, sobre el noema de lo decidido como tal que corresponde al análisis de los enunciados en los que se declara lo que se hace o lo que se tiene la intención de hacer. Habría que realizar la misma comparación con la motivación, cuyo análisis fenomenológico corresponde a los enunciados que responden a la pregunta «¿por qué?» alegando «razones de». También habría que considerar la referencia a un ego, que está implicada en la noción de tesis o de posición, y por supuesto en la de acto voluntario al que corresponderían, por parte lingüística, juicios de imputación de la forma «yo soy quien», «él es quien». Estos tres registros del proyecto, del motivo, de la imputación permi-

tirían multiplicar los ángulos de comparación entre las dos metodologías. Aquí nos hemos limitado al primero de los tres registros, para dar una idea de la correlación y acreditar la tesis que sostengo aquí, a saber, que fenomenología y análisis lingüístico juntos no constituyen sino un solo y único discurso, descriptivo y analítico, cuya unidad aparecerá mejor cuando se le oponga, consiguientemente, otro tipo de discurso, constitutivo y dialéctico: será el discurso de la acción sentida.

## V. El punto de ruptura entre el análisis lingüístico y la fenomenología

En toda la exposición anterior hemos insistido sobre la convergencia de los dos métodos, reduciendo así su diferencia a una diferencia de nivel estratégico. La fenomenología se mantiene en el nivel del sentido de lo vivido, el análisis lingüístico en el plano de los enunciados; ésta define el nivel de expresión, aquélla el nivel de constitución. La fenomenología define el plano de fundamentación, el análisis lingüístico el plano de manifestación. Esta conciliación sería satisfactoria si la fenomenología, por una especie de lógica interna, no se viese arrastrada desde el idealismo trascendental a la fenomenología ontológica de Heidegger y de Merleau-Ponty. Para hacer más honda esta nueva diferencia, basta con tomar como hilo conductor el tema del *cuerpo propio*, tal como se ha impuesto en fenomenología; en efecto, este tema no tiene paralelo en el análisis lingüístico por razones que precisamente se trata de sacar a la luz.

El tema del cuerpo propio se ha impuesto, como es sabido, a una fenomenología de la percepción. No es menos indispensable para una fenomenología de la acción. Está implicado en ella de tres maneras:

1.º El cuerpo propio es el campo de motivación por excelencia; lo que en la noción de motivo no se deja reducir a una «razón de...» (hacer esto o aquello) es lo que en el

motivo empuja o atrae; en lenguaje aristotélico, es lo que «mueve»; «la voluntad movida por el deseo» (Aristóteles); hay en el motivo una densidad y una opacidad que no prescinden de la claridad de la explicación por razones; esta dimensión pulsional del motivo es la que impone por por primera vez la problemática del cuerpo propio.

2.º El cuerpo propio se impone en tanto que órgano de la moción voluntaria. El análisis lingüístico había llegado a este respecto muy cerca de un límite; habíamos dicho siguiendo a Antony Kenny que querer difiere de creer en que querer es ya esforzarse por, ponerse a, emprender, en suma, el querer difiere del creer por un carácter específico que en rigor puede expresarse todavía como la relación entre una intención vacía y su llenado; pero este llenado por el hacer es ya movimiento, gesto, actitud, comportamiento.

3.º Por último, el cuerpo propio está implicado en la clase de lo involuntario absoluto; siento mi cuerpo en la acción, como lo que no sólo escapa a mis intenciones, sino incluso me precede en la acción; esta anterioridad disposicional del cuerpo se revela en un cierto número de experiencias límite que yo había situado en lo *Voluntario y lo Involuntario*, bajo el signo de lo involuntario absoluto: experiencia ya de haber nacido —experiencia de tener o ser un carácter no elegido— experiencia de ser lanzado por un fondo pulsional ampliamente inconsciente, que es como la tierra desconocida del psiquismo.

Así el cuerpo propio introduce un factor de no simetría entre la fenomenología y el análisis lingüístico; en efecto, se da como una «realidad» de carácter ambiguo: es a la vez un objeto entre los objetos y al mismo tiempo el órgano no objetivable de la percepción y de la acción. De modo más radical, su status ontológico ambiguo rompe la relación sujeto-objeto; no es un objeto, en el sentido de una unidad de sentido dentro de una diversidad de perspectivas variables: en efecto, el cuerpo propio no es de ninguna manera perspectivista, no puede ser visto desde un lado, después

desde otro; pero tampoco es sujeto en el sentido de la transparencia reflexiva.

Este tema del cuerpo-propio ha sido el que, entre otras razones, le impuso a Husserl en *Ideas II*[61], después en los inéditos de la época de la *Krisis*[62], una profunda revisión de su concepto de subjetividad y de todas las correlaciones entre noesis y noema; el cuerpo es «hogar» de todas las síntesis «pasivas» que ofrecen un suelo previo a las síntesis «activas» de las que antes habíamos dado cuenta en el marco de la relación noesis-noema. Pero fue Merleau-Ponty el que llevó hasta sus últimas consecuencias las implicaciones filosóficas del cuerpo propio: el cuerpo que percibe es la condición orgánica de lo percibido en sus caracteres cualitativos y significativos; está implicado en la síntesis de la cosa sin ser cosa; finalmente es para mi-cuerpo para el que hay lo percibido.

Se trata de saber entonces por qué el tema del cuerpo propio está ausente del análisis lingüístico. ¿Es una omisión, una laguna susceptible de ser reparada dentro de un análisis lingüístico más completo? No lo parece; el análisis lingüístico implica que se mantiene en el plano de los enunciados públicos; desde ese momento, su exclusión del cuerpo-propio tiene una significación metodológica. El cuerpo- propio no puede ser tematizado sino dentro de un método que se remonte desde los problemas de la expresión lingüística a los problemas de la constitución de lo vivido; problemática que, a su vez, impone un movimiento de «cuestionamiento al revés» (Rückfrage) que arrastra hacia los fundamentos ónticos, es decir, hacia la manera en que el cuerpo está en el mundo a partir del modo sujeto-objeto. A su vez, el tomar en consideración esta condición óntica remite a una condición ontológica previa; a saber, la estructura del ser en el mundo de la que sólo es una articulación

---

[61] Husserl, Edmund, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, XX-426 págs.

[62] Husserl, Edmund, cfr. en concreto los Manuscritos de las series M. III 3, 5 y K III 2 a K III 26.

el ser-cuerpo. A partir de ahí, ese movimiento de arraigamiento progresivo de los problemas de expresión en los problemas de constitución, de éstos en la condición óntica del cuerpo-propio, y de ésta en la estructura ontológica del ser en el mundo, abre una problemática que no puede mantenerse ya en el paralelismo de un análisis de lo vivido y de un análisis de los enunciados. La estructura del ser en el mundo, del que es una articulación el ser-cuerpo, no puede ser reconocida sino al precio de una crítica radical de la relación sujeto-objeto, de la primacía de la representación y de la función especular; la conquista de la estructura *ser-dentro*, que es un momento de la constitución global *ser-en-el-mundo*, exige que el plano de los enunciados sea estrictamente derivado del plano previo de la explicitación y de la comprensión; ahora bien, explicitación y comprensión no pueden ser consideradas ya formas de conocimiento; son formas de ser previas a cualquier conocer por objeto. La conquista del cuerpo propio y del tipo de inteligibilidad que le pertenece en tanto modo de ser lleva mucho más lejos de lo que en un principio se habría pensado. Se trata finalmente de hacer aparecer los límites del discurso analítico y descriptivo de la acción.

Son evidentes algunas consecuencias de este descubrimiento. 1.º La oposición entre motivo y causa, que estaba clara en el plano del análisis lingüístico y cuya legitimidad encuentra la fenomenología trascendental, es solamente provisional; se mantiene en el recinto del análisis lingüístico y por tanto de la oposición entre sujeto y objeto (una causa es un acontecimiento objetivo; un motivo es una «razón de» para un sujeto de la decisión). El cuerpo propio, en tanto que no se inscribe en la ruptura sujeto-objeto, no se inscribe tampoco en la ruptura motivo-causa. 2.º La posibilidad de una tópica en el sentido freudiano de la palabra, donde inconsciente, preconsciente y consciente serían regiones o localidades en relaciones dialécticas, no justifica en absoluto el análisis lingüístico ni su doblete fenomenológico; en efecto no puede ser reconocida a partir de la noción de motivo como «razón de». Pero la posibilidad de dicha

tópica puede ser comprendida por un tipo de vista fronterizo, a partir de un campo fenomenológico donde la constitución de sentido no está ligada a la transparencia de la conciencia y a la síntesis llevada a cabo por un ego constituyente.

En este sentido, los límites de la fenomenología y del análisis lingüístico son los mismos; pero la fenomenología puede comprender sus límites, porque dispone de un método de *reducción originario;* el análisis lingüístico no puede, porque se mantiene en el recinto de los enunciados y porque esta decisión metodológica de no conocer la experiencia sino en sus enunciados públicos implica el olvido de la cuestión de lo originario, la obliteración de la cuestión del origen del sentido.

Colección Teorema

# Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía.*
ALLEN PAULOS, John, *Pienso, luego río* (2.ª ed.).
BARNES, Jonathan, *Aristóteles.*
BARTLEY III, William W., *Wittgenstein* (2.ª ed.).
BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética. Historia. Fundamentos* (8.ª ed.).
BLACK, Max, *Inducción y probabilidad* (2.ª ed.).
BODEN, Margaret, *Piaget.*
BOOLE, George, *El análisis matemático de la lógica* (2.ª ed.).
BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea.*
CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad* (2.ª ed.).
COLLETI, Lucio, *La superación de la ideología.*
DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo.*
DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro.* Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (2.ª ed.).
FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M., y WERTHEIMER, R., *Debate sobre el aborto.* Cinco ensayos de filosofía moral.
FODOR, Jerry, *La explicación psicológica.*
GADAMER, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel.* Cinco ensayos hermenéuticos (3.ª ed.).
GARDNER, Martin, *Comunicación extraterrestre* (2.ª ed.).
GIDDENS, Anthony, y otros, *Habermas y la modernidad.*
GIMBERNAT, José Antonio, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza.* Claves para una interpretación filosófica.
HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant* (6.ª ed.).
HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (9.ª ed.).
KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista* (3.ª ed.).
LAKOFF, George, y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana.*
MARTÍNEZ, Jerónimo, *Ciencia y dogmatismo.* El problema de la objetividad en Karl R. Popper.
MAYNARD SMITH, John, *Los problemas de la biología.*
MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel* (2.ª ed.).
NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (4.ª ed.).
RICOEUR, Paul, El discurso de la acción (2.ª ed.).

ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón.*
RUSE, Michael, *Sociobiología.*
RUSSELL, Bertrand, *Sociedad humana: ética y política* (2.ª ed.).
SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia.*
SMULLYAN, Raymond, *Alicia en el país de las adivinanzas.* Un cuento al estilo de Lewis Carroll para niños de menos de ochenta años (2.ª ed.).
SMULLYAN, Raymond, *¿Cómo se llama este libro?* El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos (7.ª ed.).
SMULLYAN, Raymond, *¿La dama o el tigre?* y otros pensamientos lógicos (3.ª ed.).
STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (12.ª ed.).
VATTIMO, Gianni, y ROVATTI, Pier Aldo, *El pensamiento débil.*
WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval.*
WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la ética* (3.ª ed.).
WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana* (2.ª ed.).
WOODCOCK, Alexander, y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes.*
ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca.*
ZELENÝ, Jindrich, *Dialéctica y conocimiento.*

# Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

ABERCROMBLE, N., y otros, *Diccionario de Sociología.*
ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje* (2.ª ed.).
ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas* (3.ª ed.).
ATTALI, Jacques, *Los tres mundos.* Para una teoría de la post-crisis.
AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales.*
BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción* (4.ª ed.).
BONTEMPO, y otros, *La lechuza de Minerva.* ¿Qué es la Filosofía?
COHEN, David, *Los psicólogos hablan de Psicología.*
COMREY, Andrew L., *Manual de análisis factorial.*
CHOMSKY, Noam, *Ensayos sobre forma e interpretación.*
DEBRAY, Regis, *Crítica de la razón política.*
EVANS-PRITCHARD, Edward, *Historia del pensamiento antropológico.*
EYSENCK, H. J., *Sexo y personalidad.*
GHISELIN, Michael T., *El triunfo de Darwin.*
HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas.*
LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna* (3.ª ed.).
MORIN, Edgar, *El método. La naturaleza de la naturaleza* (2.ª ed.).
MORIN, Edgar, *El método. La vida de la vida.*
MORIN, Edgar, *El método. El conocimiento del conocimiento.*
RAPHAEL, Bertram, *El computador pensante.* Introducción a la informática para psicólogos y humanistas (2.ª ed.).
RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*
SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas.* Para una historia psicológica de la Filosofía.
SEARLE, John, *Actos de habla* (2.ª ed.).
THINÈS, Georges, y LEMPEREUR, Agnés, *Diccionario general de ciencias humanas.*
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de Filosofía y filósofos* (2.ª ed.).

EL sistema de la acción es un sistema de tensiones entre las innovaciones y las rupturas propias de todo sistema. Sin embargo, una filosofía de la acción no debe limitarse sólo a una ciencia del comportamiento o a una ciencia de las tensiones sociales. En el presente volumen, el filósofo y pensador Paul Ricoeur plantea la descripción y el análisis en los que el hombre *dice* su *hacer* en tres niveles: los conceptos que describe la acción; las proposiciones que la enuncian; los argumentos que articulan su estrategia. En definitiva, asignar la acción a un autor en el marco de la fenomenología lingüística.

Acceso Abierto